LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

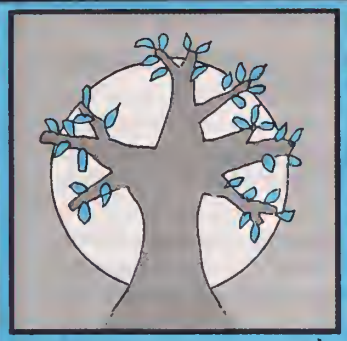
PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2381depa

RR

ISSN 1016-9857



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) SAN JOSE-COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

Colaboradores

Helio Gallardo
Hugo Assmann
Luis Rivera Pagán
Julio de Santa Ana
Raúl Vidales
Victorio Araya
Jorge Pixley
Maryse Brysson
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Frei Betto
Raquel Rodríguez
Heinrich Schäfer
José Francisco Gómez
Alois Möller
Oscar R. Sierra

Edición Gráfica
Jorge David Aruj

Diagramación
Carlos Aguilar

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen 2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

¿ESTA VIVA LA NATURALEZA?
Apuntes para una ecología liberadora II.....1
José Francisco Gómez Hinojosa

LAS PERIPECIAS DE LA MUERTE
En torno al libro de Franz J. Hinkelammert: "Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia 13
Roberto Fragomeno

JOSE MARTI EN LOS 500 AÑOS.....15
Rafael Cepeda

¿ESTA VIVA LA NATURALEZA?
Apuntes para una ecología liberadora II

*José Francisco Gómez Hinojosa**

Bendita tú, materia universal, duración
sin límites, río sin orillas, triple
abismo de estrellas, de átomos y
generaciones, tú que deshaciendo
nuestras estrechas medidas nos
revelas las dimensiones mismas de Dios
Teilhard de Chardin

1. Planteamiento del problema

La publicación de mi primer artículo sobre el tema de la ecología tuvo una difusión mayor de lo que esperaba [1]. El trabajo tocó un problema no sólo de gran actualidad, sino necesitado de fundamentación

[1] "De la ecología a la ecofilía. Apuntes para una ecología liberadora", ha sido publicado en: *Pasos* 30 (1990), págs. 7-18; *Efemérides Mexicana* 22 (1990), págs. 25-56; IMDOSOC, Colección Doctrina Social Cristiana 20, México, 1990; *Oficio* 8 (1990), págs. 4-8 (primera parte) y 9, págs. 4-12 (segunda parte); en el periódico *El Porvenir* de Monterrey, los días 26-VI y 3, 10, 17, 24-VII-1990. Además, se publicó un resumen de él en el periódico *El Norte* de Monterrey el 27-X-1990 y está por publicarse en las revistas *Agora* y *Vida Pastoral*.

*Sacerdote y filósofo mexicano, autor de *Intelectuales y pueblo. Un acercamiento a la luz de Antonio Gramsci*, publicada por el DEI.

SAN JOSE-COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1991

Nº 38

NOVIEMBRE DICIEMBRE

filosófica y de definiciones en terrenos en los que se juega la vida o la muerte. A diferencia de otras ciencias, la ecología levanta temáticas y llama la atención sobre fenómenos cuya importancia es vital. En esta situación, entonces, cualquier texto que se uniera al interés por profundizar en esa ciencia sería bien recibido. Así fue.

Encontré, también, aceptación entre algunos amigos y conocidos que están ligados a proyectos pastorales en nuestro país y América Central, y que aspiran a la liberación integral de nuestros pueblos. La preocupación por el medio ambiente ha dejado de considerarse un "asunto burgués".

Después de un año, sin embargo, varias son las críticas al artículo que se me han hecho llegar. En conferencias, cursos y diálogos informales he percibido, por una parte, la aceptación de quien ve en el texto propuestas y pistas que deberán ser profundizadas y, por otra, la sospecha de que el trabajo no supera ciertas posiciones cosmocentristas que postulan una visión casi sacra de la naturaleza. Hay un párrafo en el artículo citado que daría validez a esta crítica:

> De ahí que, si hemos sostenido la necesaria humanización de la naturaleza, los derechos de ella le vienen por sí misma, por su propia dignidad, pero también como una proyección de los derechos del hombre [2].

¿Cómo hablar de dignidad en la naturaleza —se me ha cuestionado— y de derechos en ella? ¿No conduce esa afirmación a posturas filosóficas ya superadas como el hilozoísmo, el panpsiquismo, el vitalismo, etc.? [3]. ¿Estaré colaborando con mi texto a reforzar aquellos miedos hacia la naturaleza, que ven en sus fenómenos una especie de venganza contra la acción depredadora del ser humano? [4].

De estas críticas me han brotado ciertas preguntas: ¿está viva la naturaleza?, ¿es ella sujeto de derechos?, ¿o sólo le podemos aplicar analógicamente esas propiedades?, ¿qué aporta a estos problemas clásicos en la historia de la filosofía, la actual preocupación por el medio ambiente?

Así las cosas, el objetivo de este trabajo será intentar una respuesta a esas preguntas. En un primer momento, recorreremos algunas posiciones filosóficas con respecto a la posible vida de la naturaleza. En segundo lugar, analizaremos las condiciones de posibilidad para establecerla como sujeto. Por último, lanzaremos algunas propuestas que sirvan para clarificar si es posible o no que ella tenga derechos en sí misma, y no únicamente como derivados de los derechos del hombre. Buscaremos mantenernos en los terrenos de la antropología y la cosmología, sin tocar los problemas éticos de fondo que ya estudia la teología moral [5]. Como el artículo anterior, el presente escrito busca colaborar en el estudio del medio ambiente, ofreciendo pistas que de ninguna manera quieren convertirse en tesis, sino en ayuda para futuras investigaciones.

2. ¿Está viva la naturaleza?

Preguntarnos si la naturaleza está viva exige definir primero lo que entendemos por "vida" [6]. Recordemos que por "naturaleza" hemos entendido el conjunto de los seres existentes, creados, materiales y espirituales, el "mundo" y "cosmos" de los griegos. No obstante asumir esta idea global de la palabra, con frecuencia entenderemos por naturaleza sólo la parte material de ella, carente de vida para el sentido común, naturaleza material-mineral. De esta manera, me propongo analizar la definición de vida en tres vertientes: la aristotélico-tomista, la hilozoísta y marxista (por la crítica común que hacen al materialismo vulgar) y la propia de Teilhard de Chardin.

2.1. La tradición aristotélico-tomista

Esta tradición sostiene que el mundo ha sido creado por Dios, de la nada [7]. La creación se manifiesta en la jerarquía de los seres creados, que va de menos a más: minerales, vegetales, animales irracionales y animales racionales. Los ángeles, también seres creados, ocupan un puesto especial en la creación [8]. A ellos no nos referiremos.

No todos los seres creados, sin embargo, están vivos. Sólo los vegetales y los animales, irracionales y racionales en la medida en que poseen las características propias de un ser viviente: capacidad de automovimiento, de regularse por sí mismos [9]. La espontaneidad por la cual los seres vivos actúan, con independencia de fuerzas externas, es su rasgo característico. Es clásica, en esta tradición filosófica, la definición de Santo Tomás de Aquino:

> (Vida es) la sustancia a la que conviene por su naturaleza moverse por sí misma o conducirse por sí misma, de cualquier modo, a la operación [10].

Intimamente relacionada con esta definición de vida está la idea de alma, entendida en esta tradición, y en general en casi toda la historia de la filosofía, como principio vital. La vida, entonces, entendida como una facultad que poseen los seres dotados de alma o principio vital, no es igual para todos, en la medida en que esa facultad se desdobla en distintos poderes o manifestaciones del alma. Aristóteles, padre de esta tradición, distinguió la parte vegetativa, en

[2] José Francisco Gómez Hinojosa, "De la ecología...", en: *Pasos* 30 (1990), pág. 17.

[3] Pueden consultarse estas voces en Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica., México, 1989, págs. 605, 887 y 1193.

[4] Sobre la "venganza" de la naturaleza, cfr. Wilhelm Korff, "La naturaleza y la razón, criterios de universalidad de lo ético", en: *Concilium* 170 (1981), págs. 555-564 y Hans Martin Schonherr, *Von der Schwierigkeit Natur zu versteben*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt, 1989.

[5] Cfr. Miguel Angel Sobrino Ordóñez, *Elementos para una moral ecológica*, Tesis de licenciatura en teología, especialidad moral, Universidad Pontificia de México, (1988) y Nicolás M. Sosa, "La conciencia ecológica como conciencia moral", en: *Diálogo Filosófico* 16 (1990), págs. 40-57.

[6] Sobre el concepto "vida", cfr. Marx Charlesworth, "¿Tiene sentido la vida? Presupuestos antropológicos de la pregunta" en: *Concilium* 128 (1977), págs. 168-176; Angel J. Cappelletti, "Vida y evolución en la filosofía griega", en: *Pensamiento* 182 (1990), págs. 225-240 y Diego Diez García, "¿Es el concepto de 'vida' un concepto disposicional?", en: *Pensamiento* 168 (1986), págs. 473-475.

[7] Cfr. AA.VV., *Philosophiae Scholasticae Summa, II Cosmologia. Psychologia Speculativa*, BAC, Madrid, 1955, pág. 342.

[8] Sobre los ángeles, cfr. P.B. Grenet, *Ontología*, Herder, Barcelona, 1985, págs. 46, 49ss, 72 y 91.

[9] Otra definición clásica de un ser vivo puede ser: "aquel que nace, crece, se reproduce y muere".

[10] "Substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quoqumque modo ad operationem", S.Th., I, q. 18, a-2.

cuanto potencia nutricia y reproductiva; la parte sensitiva, que abarca la sensibilidad y el movimiento; y la parte intelectiva, que es propia de la racionalidad humana. Dado que, para Aristóteles, el principio vital más elevado puede cumplir las funciones de los inferiores. Así, en el hombre, el alma intelectiva o racional abarca las manifestaciones del alma sensitiva en los animales y del alma vegetativa en las plantas [11].

El alma racional se dividió, para Aristóteles y muchos posteriores, en entendimiento y voluntad. La historia de la filosofía en Europa, moderna y contemporánea, ha continuado con la discusión de estos puntos [12].

La vida, entonces, restringida a los seres que poseen alma, no puede ser una característica de la naturaleza material, de los minerales, por ejemplo. Allí no podemos encontrar ni la nutrición y reproducción propias de los vegetales, ni la sensibilidad y el movimiento de que disfrutan los animales, ni, mucho menos, de la racionalidad propia de los seres humanos. De esta manera, la tradición aristotélico-tomista, en una interpretación estricta, nos invita a considerar que los seres materiales carentes de alma no están vivos. Es evidente que la capacidad de automovimiento, de autorregulación, de crecimiento y reproducción, de espontaneidad e independencia ante los agentes externos, no son propias de esos seres.

Sin embargo, algunos representantes posteriores de esta tradición no son tan estrictos al momento de calificar como vivos a todos los seres materiales:

> La vida se halla, pues, en todos los grados del ser, instaurando entre ellos una jerarquía según la mayor o menor plenitud con que ellos la realizan, en un inmenso dinamismo que atraviesa todos los estratos del ser según una profunda finalidad [13].

Este texto pertenece a la obra de Aubert quien, junto con Selvaggi, ha sido quien ha formado el pensamiento cosmológico de la mayoría de los eclesiásticos. Sus raíces aristotélico-tomistas están fuera de duda.

Pues bien, aceptada la jerarquía de los seres con base en sus distintas manifestaciones vitales, no habría ninguna dificultad en reconocer que los seres humanos disfrutan de "más" vida que los animales y vegetales. Pero: ¿en qué sentido están vivos los minerales?

Responder a esta pregunta exige considerar el carácter analógico del concepto vida. Por analogía podemos entender:

> ...la correlación entre los términos de dos o varios sistemas u órdenes, es decir, la existencia de una relación entre cada uno de los términos de un sistema y cada uno de los términos de otro [14].

No se trata, en esta visión analógica, de una mera semejanza sino de verdaderas relaciones, de características comunes a todos los seres de un mismo sistema. Admitido este recurso, la tradición aristotélico-tomista puede afirmar que la materia viviente está constituida por elementos que también se encuentran fuera de ella. Gracias a la biología se puede reconocer que el ser viviente está inserto en el mundo material [15], más aún, que ese ser viviente está compuesto de cuerpos químicos que se encuentran en la naturaleza inorgánica. Al oxígeno, carbono, hidrógeno y nitrógeno que constituyen el 95% de la materia viviente, hay que añadir calcio, azufre, fósforo, sodio, potasio, cloro, magnesio y hierro, más otros cuerpos simples [16].

El ser viviente, inserto en el mundo mineral, emerge de él transformando los elementos que le toma. Así, el ser viviente se define por su forma, en cuanto organización de los elementos materiales. Inserción y emergencia que marcan la relación entre ser viviente y mundo mineral.

El que la estructura total del ser viviente se forme con base en distintas parcialidades no-vivientes, plantea sí la transformación que esa totalidad hace de los parcialidades, pero indica también que en esas pequeñas partes existe algo de la totalidad.

Por ello, no sería descabellado afirmar que la forma de un ser viviente proviene de las mismas potencialidades de la materia en la que esa forma se realiza. Tal afirmación no se opondría —como lo veremos más adelante— a la intervención divina necesaria para dotar del alma al ser humano. En términos más sencillos: la vida puede encontrarse, en potencia, ya en los mismos seres minerales [17].

Intentemos una primera conclusión. Para la tradición aristotélico-tomista, la noción de vida está íntimamente ligada a características que buscan reafirmar capacidades de autonomía en los seres que ya disfrutan de esa función: automovimiento, autorregulación, espontaneidad. Esta posición llevaría a una primera respuesta de tipo restringido ante la pregunta de este capítulo: ¿está viva la naturaleza? Solamente los seres vegetales, animales y humanos (animales racionales) disfrutarían de los elementos que ofrecía la citada definición de Santo Tomás.

Sin embargo, en los mismos orígenes de la doctrina estudiada, y en su evolución moderna y contemporánea, encontramos elementos que nos permiten asumir una comprensión mayor de la noción de vida, capaz de superar la anterior restricción. Ya sea afirmando que la vida existe en potencia en los seres minerales, ya sosteniendo una visión analógica del concepto, gracias a la cual no sólo los seres minerales podrían considerarse como partícipes de esas características vitales, sino los mismos ángeles y Dios, seres todos vivos aunque con grados diversos en la posesión y manifestación de esa vida.

Esta breve presentación ya anticipa algunas conclusiones que aparecerán al final del trabajo. La pregunta sobre la vida de la naturaleza nos exige una respuesta no reduc-

[11] Cfr. De an., II, 2, 413a 30ss.

[12] Cfr. la voz "facultades" en: Nicola Abbagnano, *Diccionario...*, cit., pág. 519. Después de Descartes el término "alma" se ha venido reservando sólo a la forma espiritual del hombre.

[13] Jean-Marie Aubert, *Filosofía de la naturaleza. Propedéutica para una visión cristiana del mundo*, Herder, Barcelona, 1970, pág. 403.

[14] José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, I, Alianza, Madrid, 1981, pág. 147.

[15] Cfr. Gaston D'Armagnac, "Réflexions sur deux aspects complémentaires du vivant. Insertion et émergence", en: *Recherches et Débats* 48 (1969), págs. 172-178.

[16] No es objetivo de este trabajo penetrar en el intrincado problema —para la biología— del origen de la vida. Sin embargo, recomiendo la lectura de un libro de gran actualidad sobre este tema: Rupert Sheldrake, *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*, Kairós, Barcelona, 1990.

[17] Una doctrina actual que se sitúa en esta línea aristotélico-tomista es la del "organicismo". Sobre este tema, cfr. Rupert Sheldrake, "Three approaches to biology. III. Organicism", en: *Theoria to Theory* 14 (1981), págs. 301-311.

cionista sino globalizante, y el uso de categorías analógicas aporta datos que necesitamos analizar.

2.2. El hilozoísmo y el marxismo

De la presentación restrictiva o analógica sobre las propiedades vitales de toda la naturaleza, necesitamos pasar a la posición hilozoísta:

> El hilozoísmo es la creencia o la doctrina de que la materia es por sí misma viviente y, por lo tanto, posee originalmente animación, movimiento, sensibilidad u otro grado cualquiera de conciencia [18].

Esta expresión la encontramos por vez primera en Ralph Cudworth (1617-1688), al referirse con ese nombre a los errores filosóficos propios de la época, que consideraban a la materia como algo animado. Entre hilozoísmo y panpsiquismo (toda materia es alma) se han buscado concordancias [19], pero existen también diferencias. Mientras aquél establece una analogía entre la materia y el organismo biológico, éste lo hace entre la materia y ser el psíquico (alma). El hilozoísmo reconoce como única realidad a la materia, por lo que podríamos llamarla doctrina materialista. ¿De qué tipo de materialismo trata el hilozoísmo?

No son pocos los autores [20] que consideran a Paul Holbach (1725-1789) como el filósofo que dio al hilozoísmo su cariz materialista. En efecto, para Holbach, la materia es la única realidad, y está organizada de tal forma que posee la facultad del movimiento. Leamos a Holbach:

> El hombre es obra de la naturaleza, él existe en la naturaleza, está sometido a sus leyes, no puede liberarse de ellas, ni siquiera por el pensamiento puede deshacerse de ella [21].

Este materialismo, capaz de divinizar a la naturaleza, surgió como una reacción a los intentos cientificistas de fines del siglo XVIII, que avanzaban cada vez más en la explicación de la naturaleza, pero también como una reacción al materialismo vulgar y mecanicista que explicaba toda la realidad como una gran máquina, regida por leyes causales y carente de cualquier manifestación anímica. El materialismo de Holbach, y el mismo panpsiquismo, buscan apartarse de estas concepciones.

El rechazo de un materialismo vulgar y mecánico originó la toma de distancia de Marx con respecto a Feuerbach. Para éste la naturaleza era lo primero y la idea lo segundo, de ahí que se podía deducir así la lógica de la naturaleza. Marx no ve las cosas tan sencillas, y afirma que no podemos deducir la lógica de la naturaleza misma, sino de las formas históricas de la confrontación social que se da entre el hombre y ella [22]. Ahora bien, aunque a Marx le interesa remarcar los aspectos sociales que se derivan de la relación entre el hombre y la naturaleza, no deja de encontrar ciertas "potencias aletargadas" [23]. Así lo reconoce Schmidt:

> (Según Marx) Hay en la naturaleza una cierta disponibilidad para la formación por parte del hombre, que tiende a llevar adelante el proceso natural de creación, a superarlo [24].

Marxistas contemporáneos, de la talla de Ernst Bloch, quisieron ver en estos textos una suerte de disposición teleológica de la naturaleza según Marx. Bloch piensa, por ejemplo, que la técnica se funda directamente en una "tendencia objetiva del mundo hacia la producción" [25]. De esta manera, la naturaleza sería una coproductora del hombre a la hora de transformar las relaciones sociales de producción, produciendo nuevas formas de expresión y con independencia de la intervención humana.

Aunque algunos marxistas, como los de la Escuela de Frankfurt, toman distancia de esta posición [26], otros asumen la convicción de que la organización justa de las relaciones humanas de producción traería consigo una transformación radical de la naturaleza toda [27].

Desde esta perspectiva, socialistas utópicos como Fourier llegaron al extremo de afirmar que el trabajo racionalmente organizado traería por consecuencia:

> ...que cuatro lunas iluminen la noche terrestre, que el hielo se retire de los polos, que el agua del mar ya no tenga sabor salado y que los animales de presa se pongan al servicio de los hombres [28].

Otra de las vertientes marxistas que le dan a la naturaleza cierta actividad en sí misma, aparece en las filosofías soviéticas basadas en la doctrina cosmológica de Engels [29]. Es sabido que el amigo y colaborador de Marx buscó aplicar a la naturaleza las leyes dialécticas que ambos atribuían a la historia, de tal suerte que el marxismo soviético llegó a distinguir entre materialismo histórico y materialismo dialéctico, como las dos partes del todo marxista. Al igual que Marx, Engels intentó probar que las ciencias naturales podrían ser expresión y energía impulsora de las fuerzas productivas, cada vez en mayor progreso. Sin embargo, Engels se aleja de la concepción marxista de la relación entre la naturaleza y la historia social —quizá en un intento por dotar al marxismo de un carácter omnicomprensivo— y busca encontrar en la naturaleza misma las contradicciones que eran evidentes en la sociedad capitalista de la época. El análisis de estas contradicciones permitió a Engels definir a la dialéctica como "la ciencia de las leyes generales del

18 Nicola Abbagnano, *Diccionario...*, cit., pág. 605.
19 José Ferrater Mora, *Diccionario..., II*, cit., págs. 1510-1511.
20 Cfr. Werner Post-Alfred Schmidt, *Was ist Materialismus?* Kosel Verlag, Munich, 1975, págs. 19-20.
21 Citado por Werner Post-Alfred Schmidt, *Was ist...*, cit., pág. 20.
22 Cfr. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehere von Marx*, Shurkamp Verlag, Frankfurt, 1962.
23 Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke* (MEW), Band 14, Dietz Verlag, Berlín, 1983, pág. 185.
24 Alfred Schmidt, *Der Begriff...*, cit., pág. 184.
25 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Shurkamp Verlag, Frankfurt, 1965, pág. 262.
26 Cfr. Max Horkheimer-Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklarung*, Amsterdam, 1947, pág. 266.
27 Cfr. Walter Benjamín, *Schriften*, I, Shurkamp Verlag, Frankfurt, 1955, pág. 501.
28 Citado por Alfred Schmidt, *Der Begriff...*, cit., pág. 185.
29 Véanse en especial: "Anti-Dühring y Dialektik der Natura", en: *MEW*, Band 20. Sobre el marxismo soviético, cfr. Gustav Wetter, *El materialismo dialéctico*, Taurus, Madrid, 1963.

movimiento y del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento" [30].

De estas posiciones, Engels deriva sus famosas leyes dialécticas fundamentales, asumidas por el marxismo soviético:

—la ley de la conversión de la cantidad en calidad, y viceversa;
—la ley de la interpenetración de los opuestos;
—la ley de la negación de la negación.

El alejamiento del contexto histórico-social en el que brotó la dialéctica marxiana, origina que Engels caiga en una metafísica dogmática, que ya ha sido suficientemente criticada [31].

Para los objetivos de este trabajo, es importante constatar las similitudes que existen entre algunas posiciones hilozoístas y otras marxistas.

En primer lugar, e independientemente de los excesos cosmológicos que ambas escuelas presentan, sus planteamientos buscan ser un rechazo al materialismo mecanicista. Tanto Holbach, como Marx y sus posteriores, buscan apartarse de aquellas interpretaciones vulgares y groseras, propias de aquellos materialismos que no sólo equiparaban el funcionamiento de la naturaleza con la organización interna de las máquinas, sino que también se olvidaban del elemento humano, subjetivo, tan necesario en el materialismo que ellos propugnaban. Las famosas *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, siguen siendo el mejor ejemplo de este rechazo al materialismo simplista [32].

En segundo lugar, encontramos de nuevo la tesis que reconoce en la materia ciertas potencialidades que el hombre puede explotar. No olvidemos que Marx había estudiado a Aristóteles en profundidad, por lo que ciertas posiciones tradicionales de aquella metafísica eran asumidas por el amigo de Engels, de ahí que fuera sencillo sostener que la materia lleva en sí una dinámica propia que produce cosas cualitativamente distintas.

Al igual que en la tradición aristotélico-tomista, el hilozoísmo y el marxismo no excluirán a la naturaleza material del concepto de vida. Si bien analógicamente, o en espera de ser animada por el hombre, la naturaleza material disfrutará de características tales que la asemejen a los llamados "seres vivos", por lo que no podría excluírsele de esa clasificación.

2.3. Teilhard de Chardin

Preguntarse por la vida, sus características, su proyección en la materia y la necesaria evolución que trae consigo una visión global de la humanidad, nos exige conectarnos con el pensamiento de Teilhard de Chardin (1881-1955).

Viajero incansable, Teilhard buscó la relación entre fe y ciencia en París, New York, Pekín y Africa del Sur. Combinó la teología y la filosofía con la física, la arqueología, la antropología, etc. Su vida y su obra representan el esfuerzo del hombre de fe que intenta adecuar ésta a los avances científicos de su época [33].

Sin penetrar en los interesantes problemas teológicos que plantea, y que le valieron ser considerado como un pensador peligroso [34], concentrémonos en las posibles respuestas que Teilhard ofrecería a nuestra pregunta fundamental sobre la vida en la naturaleza.

Teilhard parte de una certeza: la evolución no es ya sólo una hipótesis, sino una condición a la cual deben doblegarse todas las hipótesis. A diferencia de otros evolucionismos, él la percibe no como una sucesión de estados nacida del azar, sino como un desarrollo dirigido. El mismo define su idea de la evolución como "espiritualista", y llega a afirmar que la evolución es el proceso progresivo de espiritualización de la materia [35].

¿En dónde comienza la evolución? Teilhard parte de la materia, cuyo fundamento es la energía, que en su forma primitiva es energía cósmica, la única energía actuante que en último término existe en el mundo. Esta energía puede ser tangencial (física) o radial (axial), que se llama también psíquica. Es esta última la verdadera fuerza impulsora de la evolución, por lo que fácilmente podemos afirmar que para Teilhard la materia posee una potencia espiritual [36]. Leamos a uno de sus estudiosos:

> Las cosas tienen una "exterioridad" que se ve, se mide y se cuenta. Esta dimensión va unida a la "interioridad", que sólo puede intuirse. La energía radial constituye la interioridad de las cosas; la energía tangencial, su exterioridad. La existencia de una interioridad, de una energía radial, de un amor que desde el centro del cosmos empuja hacia adelante, es la responsable de la tendencia de la materia hacia lo espiritual [37].

La interioridad de las cosas, incluso materiales gracias a su energía radial: ¿nos permite ver en ella el otorgamiento de la vida a las mismas cosas?

Queda claro que para Teilhard las cosas tienen un interior. Esta interioridad, individualidad, ser-para-sí, no es exclusivo del espíritu pues, a su manera, las partículas materiales son ya individuos dotados de un equivalente inferior del siquismo [38].

[30] *MEW*, Band 20, pág. 173.
[31] Cfr. Irving Fetscher, "Von Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltans-chauung", en: *Marxismusstudien* (1957), págs. 40-65.
[32] Cfr. *MEW*, Band 3, pág. 7. Sobre estas "Tesis...", cfr. José Manuel Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Península, Barcelona, 1981.

[33] Una buena bibliografía de Teilhard es la de Claude Cuenot, *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su pensamiento*, Taurus, Madrid, 1967.
[34] "(En el pensamiento de Teilhard) abundan la metáfora, la poesía y los neologismos... Esto explica las decisiones de Roma que advirtieron del peligro de un uso inconsiderado de esta obra y prohibieron su difusión en los seminarios, por la posibilidad de que los estudiantes de teología la considerasen como una exposición completa de la fe cristiana, atraídos por su extraordinario éxito", Jean-Marie Aubert, *Filosofía...*, cit., pág. 411.
[35] Teilhard de Chardin, *Le Coeur de la Materie*, Du Seuil, París, 1968, págs. 36ss. Sobre la posibilidad de que un pensador cristiano acepte los planteamientos de la evolución, cfr. Th. Elliot, "L'évolutionisme", en: *Nouvelle Revue Théologique* (1949), págs. 519-522.
[36] Cfr., Teilhard de Chardin, *Himno del universo*, Taurus, Madrid, 1964, págs. 58-71; Idem., *El medio divino*, Taurus, Madrid, 1964, págs. 107-114; Miguel Lorente, "La energía del universo, tema central en la hiperfísica teilhardiana", en: *Pensamiento* 145 (1981), págs. 1-24.
[37] William Warthling, "De nuevo Teilhard de Chardin", en: *Concilium* 186 (1983), pág. 417.
[38] Cfr. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1963, págs. 49-54. Esta afirmación de Teilhard es respetada, incluso, por su crítico más severo. Cfr. Paul Bernard Grenet, *Teilhard de Chardin. Filósofo a pesar suyo*, Paulinas, Buenos Aires, 1965, pág. 10.

Leamos esta invitación del mismo Teilhard:

> Ante todo, suprimamos en nuestra visión del mundo la barrera ficticia que, para el sentido común, separa los corpúsculos llamados inanimados (átomos, moléculas, etc.) de los corpúsculos o cuerpos vivientes de la naturaleza. Es decir, decidamos bajo la fe de su habitus común (multiplicidad en la similitud) que los unos y los otros no son sino la expresión de una sola y fundamental estructura granular del universo: la vida expresada en partículas menores o mayores [39].

Así las cosas, para Teilhard la vida debe escribirse con mayúscula —Vida— en cuanto englobante de toda la realidad cósmica, material y espiritual. No estamos ante un materialismo que define a la conciencia como la materia altamente organizada, ni ante un animismo que traslada las características del alma humana al resto de los seres:

> La Vida no es una anomalía curiosa, floreciente esporádicamente sobre la materia, sino que la Vida es exageración privilegiada de una propiedad cósmica universal [40].

Sin lugar a dudas, existe gran similitud entre el pensamiento de Teilhard y el de Bergson [41].

Henri Bergson (1859-1941) sostiene que en la búsqueda que realiza la inteligencia de la realidad, por encima de cualquier pragmatismo, aparece el *élan vital* (impulso vital) como gran fuente de la vida. Este autor afirma que la ciencia no puede dar una explicación físico-química de la vida, sino que debe escarbarse en el impulso vital que existe en el universo para encontrar ese sentido de la vida. Esta, entonces, se sobrepone a la materia que aparece a la vez como instrumento y obstáculo, y es de donde surgen las diversas líneas de la evolución. Así, el impulso vital es la conciencia que penetra en la materia para organizarla, realizando en ella el mundo orgánico.

Bergson considera que la materia toda, influida por ese impulso vital, logra cohesionarse en una forma casi solidaria:

> Si se hace notar que una cosa está verdaderamente allí donde actúa, nos veremos inducidos a decir que... todos los átomos se interpenetran y que cada uno de ellos llena el mundo [42].

El impulso vital, para Bergson, forma parte de esa gran totalidad a la que Teilhard llama Vida —con mayúscula, no lo olvidemos—, y que abarca a todos los seres creados, materiales y espirituales, y que otorga ciertos grados de conciencia aun a los seres meramente materiales.

Resulta evidente, después de estos breves comentarios sobre el pensamiento de Teilhard y Bergson, que el concepto vida no puede reducirse a los vegetales, los animales y los humanos, sino que abarcaría la totalidad de la creación, ya sea gracias a una energía cósmica que impregna con su presencia todo lo creado, o por un impulso vital capaz de aparecer como la gran conciencia que dota de vitalidad a cuanto aparece por su camino. No significa lo anterior que ambos autores caigan en posiciones animistas o panpsiquistas. Establecen claramente diferencias en los grados de energía —Teilhard— o de conciencia —Bergson— que poseen los seres, remarcando que los dotados de mayor movimiento, sensibilidad, autodeterminación, etc., ocuparán un puesto superior en la escala de la creación.

En Teilhard, por otra parte, no repugna la idea de un Dios creador, ni chochan los postulados clásicos de la evolución con su idea del desarrollo dirigido.

Para este trabajo, es de gran importancia resaltar la idea de totalidad en Teilhard, compartida por el mismo Bergson. La lectura que el primero hace del universo, profundamente influida por su vocación cristiana, ve la presencia de Dios en toda la creación, manifiesta a través de esa energía cósmica, de esa Vida que busca conducir todas las cosas hacia su destino, que es el mismo origen: Dios.

Desde una perspectiva no teológica, la visión englobante y energética de Teilhard nos permite escapar a la clásica división entre seres orgánicos e inorgánicos, llamando "vivos" a los primeros y "muertos" a los segundos. Todo aquello que posea energía, y por lo tanto todos los seres creados, estarán vivos para Teilhard, si bien con diversas manifestaciones de esa vida, pero dotados de energía vital. Además de la idea global de vida que aquí aparece, Teilhard también asesta un golpe al antropocentrismo ya criticado [43], situando al hombre como parte de la naturaleza, aunque sea la parte superior de ella. Si aceptamos estas tesis, aun con sus limitaciones, nos situaremos los seres humanos en una posición distinta frente a los demás seres creados, pues todos ellos, de alguna manera, también están vivos.

2.4. Conclusiones provisorias

Nos hemos planteado, como pregunta fundamental de este apartado, si la naturaleza está viva. Hemos recorrido, si bien brevemente, distintas tradiciones filosóficas que se han hecho la misma pregunta. Desde esas diversas perspectivas hemos observado posiciones restrictivas que otorgan la noción de vida sólo a aquellos seres que presentan características como el automovimiento, la autorregulación, la posesión del alma, etc. (los vegetales, los animales y los humanos); y filosofías que otorgan el nombre de vida a cualquier realidad existente, si bien con diferencias de una escuela a otra.

Supuesta la existencia de un Dios creador, no chocarían con las tesis cristianas las posiciones de Teilhard, quien ve una energía cósmica extendida por todo el universo y capaz de dotar de vida (con diferencias cualitativas) a los distintos seres. La misma concepción de analogía que utiliza la tradición aristotélico-tomista, otorgaría participación en la idea de vida aun a los seres inorgánicos. Cuando no se

[39] Teilhard de Chardin, *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid, 1965, págs. 159-160.

[40] Teilhard de Chardin, *El grupo zoológico humano, Taurus, Madrid, 1965*, pág. 22.

[41] Cfr. Madeleine Barthelemy-Madaule, *Bergson et Tehilhard de Chardin*, Du Seuil, París, 1963.

[42] Henri Bergson, *L'évolution Créatrice*, Féliz Alcan, París, 1937, pág. 204. Cfr. también Edmundo B. Valera, "Bergsonian Evolution: a Reflection and Discussion on the Mystery of Life", en: *Laurentianum* 3 (1989), págs. 390-407.

[43] Cfr. José Francisco Gómez Hinojosa, "De la ecología...", cit., págs. 11-15.

acepta la creación divina, como en el caso del marxismo o —con salvedades— del mismo Bergson, se postula la existencia de una materia capaz de albergar en sí los fundamentos de la vida. Así las cosas, una materia potencialmente viva es aceptada por todas las escuelas filosóficas que hemos revisado.

Este hecho es de gran importancia para la ecología, y nos conecta de nuevo con una visión ecofílica del problema. Superar la idea de la naturaleza como un objeto de estudio, o como un simple instrumento para el desarrollo de los hombres, nos llevó al "naturacentrismo", en el que el ser humano aparecía no ya como el centro en torno al cual debían girar los demás seres creados, sino como una parte —si bien la más importante— de esa gran totalidad que recuperaba así su sentido y valor. Sin embargo, suponer que solamente los vegetales, los animales y los humanos éramos los seres vivos, hacía ver a los minerales y, en general a toda la naturaleza material, como la parte menos noble de la creación. Si, como hemos visto, esa misma materia participa de la idea de vida, aunque sea en forma mínima, la perspectiva es distinta. No sólo todos los componentes de la naturaleza somos seres creados, sino que todos estamos vivos, en mayor o menor proporción. De esta manera, si la naturaleza toda está viva, podemos aceptar que ella tiene los mismos derechos que los demás seres vivos. Antes de afirmar tal cosa, veamos de qué forma puede ser ella "sujeto".

3. La naturaleza como sujeto

Ya hemos rechazado la idea de considerar a la naturaleza como un objeto. Ya sea porque se la considere únicamente como materia prima que otorga al hombre los medios necesarios para su sobrevivencia, o como asunto que debía ser estudiado. No considerarla como objeto exige verla como sujeto. ¿En qué sentido podemos llamarla de esa manera? Son necesarias algunas precisiones. Veamos.

3.1. La naturaleza como sujeto lógico y gnoseológico

Desde un punto de vista lógico, entendemos por sujeto aquello de lo que se afirma o niega algo, y tiene similitud con el sujeto gramatical clásico, que antecedía al verbo y al predicado. Este sujeto, en cuanto objeto de un juicio, no pierde sus características de ser sujeto lógico —se sigue afirmando o negando algo de él— sino que adquiere elementos objetivos que, lejos de denigrarlo, lo enriquecen, siempre desde esta perspectiva lógica. El sujeto del que se predica es, al mismo tiempo, objeto de predicación [44].

En esta perspectiva lógico-gramatical, la naturaleza es un sujeto del que se puede afirmar o negar algo. Como cualquier otro sujeto lógico, puede ser acompañada de su verbo y predicado, convirtiéndose a la vez en objeto de esa predicación. Esta realidad lógica equipara como sujetos a todos los seres creados, y a la vez los convierte en objetos de predicación. Tal objetividad de ningún modo es criticable, pues su neutralidad lógica no nos remite a la explotación que la naturaleza sufre cuando nos trasladamos al plano de las relaciones económicas.

Sin embargo, la neutralidad que aparece en la concepción de sujeto antes descrita, no la encontramos en el plano gnoseológico. Aquí el sujeto es el que conoce, y se relaciona intencionalmente con un objeto conocido. Este sujeto gnoseológico se concibe a sí mismo como un sujeto-para-un-objeto, en el que aquel reconoce a éste, lo aprehende, le da validez [45].

En este sentido gnoseológico: ¿puede la naturaleza ser sujeto? Resulta evidente que, conforme a la tradición aristotélico-tomista, sólo los seres humanos somos capaces de un conocimiento inteligible, que correspondería al conocimiento de las verdades de razón [46], aunque las posibilidades de un conocimiento sensible, de las verdades de hecho, estarían más abiertas a los animales e, incluso para algunos autores, a las mismas plantas [47].

Si nos trasladamos a otras escuelas filosóficas encontraremos que, como Bergson, al admitir cierto grado de conciencia en la materia se aceptaría también algún nivel de conocimiento en la misma, si no de tipo intencional en el que se aprehende al objeto, sí capaz de dar fuerza y seguimiento al impulso vital. Con mayor razón en la filosofía de Teilhard. La energía cósmica que permea el universo entero posibilita el que la creación reconozca a su Creador [48].

De esta manera, la naturaleza toda puede aparecer también como sujeto gnoseológico, y no solamente lógico o gramatical. Así como establecimos distintos grados en la participación de los seres con respecto a la "vida", lo mismo puede hacerse con el "conocimiento" y de aquí con el "sujeto". La analogía que nos permitió dar esos pasos en el tema de la vida, nos permitiría igualmente darlos ahora con las categorías conocimiento y sujeto. Asumir estas tesis no nos llevaría por fuerza al animismo que es, en esencia, un antropomorfismo, capaz de ver en cada ser la existencia de un alma parecida a la humana [49]. No olvidemos que, si algo se ha querido rechazar desde el inicio, es el antropocentrismo que invade nuestras culturas y en el que se considera a la naturaleza como un objeto. Aquí no tratamos de definirla como un apéndice del hombre, sino de reconocerle su real valor y dignidad.

[44] Cfr. L. Perego, *La natura e il soggetto. Contributo ad una concezione neorealistica del soggetto*, Einaudi, Torino, 1953.

[45] Cfr. J.E. Walter, *Subject and Object*, Herper and Brothers, New York, 1915. Puede leerse cualquier obra de Paulo Freire sobre esta crítica a la "neutralidad" del conocimiento.

[46] Sobre la diferencia entre verdades de razón y verdades de hecho, cfr. F. Morandini, *Critica*, PUG, Roma, 1956, págs. 87-102.

[47] Cfr. Jean Piaget, *Biologie at connaisance, essai sur les relations entre les regulations et les processus cognitifs*, Gallimard, París, 1967; cfr. también Rupert Sheldrake, *Una nueva ciencia...*, cit., quien afirma que cualquier sistema natural hereda una memoria colectiva, gracias a la resonancia mórfica.

[48] La tradición bíblica, por ejemplo, formada por el entrecruzamiento de diversas doctrinas filosóficas, presenta con claridad este reconocimiento que la creación hace no sólo de su Creador, sino de los mismos hijos de Dios. Cfr. Romanos 8,19-20: "Y toda la creación espera ansiosamente que los hijos de Dios reciban esa gloria que les corresponde. Pues si la creación está al servicio de vanas ambiciones, no es porque ella hubiese deseado esa suerte, sino que le vino del que la sometió..." y el Salmo 19 (18): "Los cielos cuentan la gloria del Señor, proclama el firmamento las obras de sus manos, un día al siguiente le pasa el mensaje, y una noche a la otra le transmite el dato...".

[49] Cfr. J.G. Frazer, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

3.2. La naturaleza como sujeto que sub-yace

Desde Hegel, y ya antes con Kant, el riesgo no superado de muchos filósofos consistió en otorgarle a la naturaleza la categoría de objeto, de exteriorización de la Idea, de materialización del Espíritu. Una naturaleza sujeto sería impensable en las épocas —nunca suficientemente superadas— del idealismo. Mientras la realidad, y con ella la naturaleza, se considere como una proyección personal o del Espíritu, no sólo se niega la posibilidad de un conocimiento intencional, en el que se le concede autonomía al objeto conocido, sino que no escapamos a la calificación de la naturaleza-objeto.

La atención a la naturaleza como sujeto lógico-gramatical e, inclusive, como posible sujeto gnoseológico, nos permitió escapar de esa calificación. Queda por analizar si podemos o no llamar a la naturaleza "sujeto que sub-yace".

Algunos autores, por ejemplo Schmidt, consideran que es posible tal afirmación en Marx:

> Sin duda el 'nuevo materialismo' de que habla Marx nos lleva más allá de toda la historia del materialismo precedente, en la medida en que ya no considera la realidad material únicamente bajo la forma del objeto, es decir, como un mundo de cuerpos muertos y mecánico-físicos, sino también bajo la forma del sujeto, según el punto de vista de la praxis transformadora [50].

Ciertamente, para Marx "el sujeto" por antonomasia es el hombre, surgido de esa naturaleza y transformador de la misma. Sin embargo, su oposición al idealismo hegeliano y al materialismo mecanicista es palpable, pues se negaba a considerar a la naturaleza únicamente como objeto de explotación, de donde brotó su clásico "humanismo de la naturaleza" y "naturalización del ser humano".

Pues bien, ¿cómo puede dársele a la naturaleza este carácter de sujeto ontológico, y no apenas lógico o gnoseológico? La clave estriba en considerar al sujeto como algo que sub-yace, que está debajo, que es base de algo. Literalmente estaríamos en conexión con el significado original de la palabra *(sub-iectum)*, que denota lo que está debajo de algo que ha sido arrojado [51]. Así, palabras como substrato, soporte, substancia, supuesto, podrían considerarse como sinónimas [52]. En esta terminología, la naturaleza podría aparecer como el sujeto-soporte en donde se llevan a cabo ciertos cambios, como sujeto-substrato-materia con respecto a la forma, como sujeto-substancia de donde brotan los accidentes.

Recordemos que tanto la tradición aristotélico-tomista como el marxismo consideraban a la naturaleza como potencia de ese acto que es la vida. De ahí que no desentonaría una imagen de sujeto-potencia capaz de albergar, soportando, al acto vida. Para Teilhard y Bergson la naturaleza tendría no sólo dimensiones de sujeto-potencia sino también de sujeto-soporte, base de las mutaciones evolutivas que se siguen manifestando gracias al impulso vital o a la proyección de la energía cósmica.

Esta idea ontológica del sujeto como algo que sub-yace, está más acorde con la tradición científica occidental que ha visto en un gran "caldo primitivo" el origen de la vida [53] y, por lo tanto, el primer paso para la futura evolución. Así considerada, la naturaleza no puede ser solamente un objeto de estudio o materia para servicio del hombre, por más racional que esta explotación quiera ser. Su ser sujeto le da una dignidad mayor, pues le sitúa como actor protagónico de los cambios evolutivos y como fundamento del mismo proceso universal.

Si la naturaleza es sujeto lógico-gramatical, sujeto gnoseológico y sujeto ontológico, como hemos visto: ¿será también sujeto-de-derechos? Responder a estas preguntas es el objetivo del siguiente apartado.

3.3. La naturaleza como sujeto de derechos

Me parece que cualquier persona, y no solamente un teólogo moral, afirmaría sin dudar que la naturaleza no tiene derechos. A lo sumo, los poseería en la medida en la que el hombre los proyecte sobre ella. El clásico argumento sería: a todo derecho corresponde un deber. ¿Qué deberes podríamos adjudicar a seres que son incapaces de decidir por sí mismos si cumplen o no con sus deberes? Este argumento de correlación es atacado, por ejemplo, en los casos de aborto. Ante la afirmación de que un feto no puede ser sujeto de deberes, respondemos que todavía no lo es, pero que lo será, en razón de los deberes propios de su especie:

> Debemos tratar a los individuos no en razón de las cualidades propias de cada uno, sino de las cualidades normales de la especie a la que pertenecen [54].

La argumentación anterior valdría también para personas enfermas o disminuidas en sus capacidades. Serían sujetos de derechos en la medida en que potencialmente pudieran reobtener sus capacidades, o por el hecho mismo de pertenecer a una especie que es sujeto de derechos. La naturaleza material, ni potencialmente ni en razón de alguna especie alcanzaría el ser sujeto de derechos, ante su imposibilidad de ser sujeto de deberes [55].

No obstante, la correlación derecho-deber no puede ser absoluta. Se dan muchos casos en que ciertas limitaciones

[50] Alfred Schmidt, *Der Begriff...*, cit., pág. 182. El texto se refiere a la primera tesis sobre Feuerbach, cit.

[51] Sobre el origen griego de la palabra, cfr. Theodor Lewandowski, *Linguistisches Worterbuch*, 3, Quelle und Meyer, Heidelberg-Wiesbaden, 1985, pág. 1055. Cfr. también María Moliner, *Diccionario del uso del español*, II, Gredos, Madrid, 1983, págs. 1228-1229.

[52] Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario...*, cit., IV, págs. 3159-3160.

[53] Cfr. Rupert Sheldrake, *Una nueva ciencia...*, cit., pág. 35; Bernard Haring, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares*, III, Herder, Barcelona, 1983, pág. 183: "La tierra ha sido, y es, el sistema que sostiene la vida, incluida la vida humana" y Wilhelm Korff, "La naturaleza y la razón...". cit., pág. 557: "Cuando la razón humana comienza a interpretar y configurar la naturaleza en función de sí misma, corre fácilmente el peligro de olvidar lo que esta naturaleza es en realidad para ella: el fundamento que le sirve de soporte".

[54] P. Singer, *Practical Ethics*, Uniersity Press, Cambridge, 1979, pág. 65.

[55] Este argumento, al menos en el plano de las hipótesis, podría ser atacado desde el pensamiento de Teilhard. Si la creación no ha terminado, si la evolución es constante y sigue su ruta dirigida por el Creador hasta el encuentro final con él, no repugnaría un perfeccionamiento de todos los seres, capaces entonces de presentar características distintas, que les hicieran sujetos también de deberes. En el plano de las comprobaciones científicas, Rupert Sheldrake, *Una nueva ciencia...*, cit., habla de que cualquier sistema natural —orgánico e inorgánico— hereda una memoria colectiva que se va perfeccionando.

personales hacen que alguien tenga más derechos que deberes, por más que su especie los posea en igual grado. Si un pensamiento como el marxista, acusado de igualitarismo, fue capaz de sostener el dicho ya clásico: "de cada quien según su capacidad y a cada quien según su necesidad", es porque percibe gradaciones en la práctica de capacidades y necesidades, o de deberes y derechos. Además, los derechos humanos, por ejemplo, siempre se han considerado tales porque la misma naturaleza humana se los otorga, mientras que gran parte de los deberes u obligaciones del hombre brotan de su inter-relación con otros seres: Dios, hombres, animales, vegetales, minerales, etc. [56].

Creo que podemos sostener los derechos de la naturaleza con base en la misma argumentación que se utiliza para demostrar los derechos humanos. Es ya una tesis común afirmar que el hombre posee derechos gracias a su dignidad, la cual a su vez proviene del ser racional de los humanos que, para la tradición aristotélico-tomista, revela la existencia de un alma racional de naturaleza espiritual. Tal posición es sostenida por la mayoría de los defensores de los derechos humanos:

> ...lo que la hace sujeto de derechos (a la persona humana) no es sólo su razón, sino también su orientación y apertura al absoluto... [57].

El texto citado añade un nuevo factor: la apertura al Absoluto del ser humano. Cabe entonces una pregunta. El simple hecho de ser creada: ¿no le confiere a la naturaleza material una dignidad parecida a la del hombre, a pesar de que ella no tenga —conforme a la tradición aristotélico-tomista— su misma racionalidad? Esta racionalidad, aunque diferente en sus estratos, que poseen todos los seres creados —conforme a otras tradiciones filosóficas—: ¿no es garantía ya de esa dignidad? Según Teilhard, para quien la creación continúa, todos los seres disfrutan de una cierta apertura al Absoluto. ¿No podría ser esta apertura muestra de la dignidad natural?

Responder afirmativamente a estas preguntas nos llevaría a sostener que la naturaleza entera, y no sólo los seres humanos, es sujeto de derechos. Ciertamente, no todos los seres creados disfrutarían de los mismos derechos, pero en sí mismo cualquier ser creado, por el único hecho de serlo y en la medida en que se acepte su mínima racionalidad o su apertura al Absoluto, podría gozar del estatuto de "sujeto de derechos" [58].

3.4. Conclusiones provisorias

El objetivo de este apartado consistió en demostrar, desde distintos ángulos, que es posible considerar a la naturaleza toda como sujeto. Detrás de esta preocupación aparecía el rechazo a la consideración de ella como objeto.

Sin embargo, al analizar cómo la naturaleza puede constituirse en sujeto lógico o gramatical, vimos que en la medida en que sea un sujeto del que se afirma o se niega algo, en esa misma medida puede considerársele como objeto de predicación. Resulta obvio que tal sujeto lógico no es el desautorizado con anterioridad.

Desde la perspectiva gnoseológica, en la que un sujeto sale al encuentro de un objeto para aprehenderlo, vimos como algo imposible el que la naturaleza material se colocara al nivel del conocimiento inteligible del hombre. No obstante esta certeza, dejamos abiertas algunas posibilidades de conocimiento en los animales, las plantas y los minerales, con base en los testimonios de los adelantos experimentados por las ciencias naturales y a las posiciones de otras tradiciones filosóficas, distintas de la aristotélico-tomista [59].

Llegando a los terrenos de la ontología, preferimos definir a la naturaleza como un sujeto que sub-yace, que es soporte y base, potencia en la que se dan los procesos evolutivos cotidianos que sufren los distintos seres. Tal acepción de sujeto-soporte nos permitió entrar en consonancia con las ciencias naturales, que ven en la naturaleza la base de la vida toda.

Por último, establecimos que la naturaleza es sujeto de derechos, utilizando la misma argumentación que demuestra los derechos humanos. Ella posee la dignidad que le da el ser creada por Dios, o el mero hecho de existir, y si aceptamos, con algunas posiciones filosóficas, su capacidad para el conocimiento y su proyección permanente hacia el Absoluto, podremos sostener que, al igual que el hombre, el resto de los seres creados es sujeto de derechos, si bien con diferencias graduales en los derechos de cada uno de esos seres [60].

Antes de pasar al siguiente capítulo, permítaseme una observación. Todo este trabajo ha querido presentar a la naturaleza como totalidad, de ahí que la pregunta por el ser sujeto de cada uno de sus miembros por separado ocupa un segundo lugar en importancia. Lo fundamental es que ese todo llamado naturaleza puede ser considerado como sujeto, aunque existan variantes en cada uno de sus miembros

4. Los derechos de la naturaleza

Hemos intentado, a lo largo de este breve recorrido, demostrar que es posible considerar a la naturaleza como un todo viviente, si bien en sentido analógico en ocasiones, y con diferentes grados en la participación de esa característica. De la misma manera, el ser sujeto es algo que no está reñido con todos los seres creados y que no podemos reducir solamente al hombre.

Fruto de estas conclusiones, llegamos a afirmar que la naturaleza es también sujeto de derechos, merecedora de

[56] Sobre la correlación derechos-deberes, cfr. AA.VV., "Les devoirs de l'homme. De la recriprocité dans les droits de l'homme", en: *Le Supplément* 168 (1989).

[57] José Ruiz Vera, "Los fundamentos teológicos de los derechos humanos", en: *Los derechos humanos,* IMDOSOC, México, 1987, pág. 73.

[58] Cfr. el interesante artículo de Alberto Bondolfi, "'Derechos' de los animales y experimentos con los animales", en: *Concilium* 223 (1989), págs. 495-507.

[59] No olvidemos que, para la fenomenología de Husserl, el movimiento intencional del conocimiento no sólo se da del sujeto al objeto, sino que el mismo objeto puede salir al encuentro del sujeto. Cfr. Paolo Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia,* Desclées & C., Roma, 1959.

[60] No es objetivo de este trabajo penetrar en el difícil problema ético de las diferencias en los derechos de los hombres y los animales. Cfr. al respecto P. Singer, "Killing Humans and Killing Animals", en: *Inquiry* 22 (1979), págs. 145-156.

consideraciones como el mismo ser humano. ¿Qué derechos son estos?

Conviene recordar que desde nuestro trabajo anterior quisimos adoptar una definición global de la naturaleza, capaz de permitirnos el considerarla como un todo, en la que el hombre aparecía como una parte de ella, si bien la más importante. Por ello, no buscaremos presentar los derechos de cada uno de los seres que forman parte de esa naturaleza, sino que ofreceremos varias pautas para ser analizadas en el conjunto de la totalidad con la que hemos querido representarla.

4.1. Derecho a ser respetada

Un primer derecho de la naturaleza consiste en ser respetada. Ella tiene un dinamismo propio, leyes particulares, que el hombre debe conocer para poder anticipar sus movimientos. Muchas de las catástrofes naturales podrían causar menos estragos, si la ciencia avanzara en modo tal que fuese capaz de predecir el comportamiento de dichos fenómenos. De aquí que, interpretar como castigo divino lo que es movimiento ordinario de la naturaleza, sería desconocer sus leyes, independientemente de atribuírsele a Dios —en el peor de los antropomorfismos— características de enojo que no posee

El Concilio Vaticano II nos invita a este respeto:

> Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar... [61].

Su derecho a ser respetada no significa que los seres humanos desarrollemos una especie de miedo ante sus venganzas. Esta posición participaría de aquellas visiones de la realidad que consideran al mundo como un todo bien conjuntado, que ha visto la desaparición de esa armonía gracias al imperio del caos. No son pocos los movimientos ecologistas que participan de esta posición [62].

¿En qué se puede fundamentar este derecho? Ya vimos en el apartado anterior que por el hecho de ser creados, o por el mejor existir, los seres de cualquier tipo eran sujetos de derechos. Por lo mismo, es en la dignidad de su ser existente, o de ser imagen de Dios, en donde los distintos seres de la creación devengan su derecho a ser respetados.

Para una concepción filosófica como la cristiana, que interpreta la creación como un acto divino y en la que, por lo tanto, los seres creados aparecen como un desdoblamiento de ese Dios, no es difícil asumir la tesis del derecho a ser respetada que afirmamos de la naturaleza. Sin embargo, existen muchas filosofías no-occidentales que, sin llegar a divinizar a la naturaleza, le otorgan una importancia que nosotros no atisbamos ni por asomo. Bien haríamos los que hemos sido tan influidos por el pensamiento judeocristiano, más dado a infravalorar a la materia y sus componentes, en acercarnos un poco a esas culturas orientales. Descubriremos que muchos de los llamados mitos tienen rasgos que podrían beneficiarnos a la hora de acercarnos a esa realidad llamada naturaleza [63].

4.2. Derecho a ser protegida

Ya establecimos que la naturaleza es un todo formado por partes diversas. De todas ellas, el ser humano viene a ser como el "hermano mayor", encargado de esas partes no para sojuzgarlas, sino para protegerlas. La escala de los seres, de la que tantas referencias hemos hecho, otorga a los humanos el privilegio de ser la parte más importante del todo-naturaleza, pero al mismo tiempo les confiere la responsabilidad de proteger a sus "hermanos menores": animales, vegetales, minerales.

La tradición occidental ha pasado por diversas etapas en el estudio de la relación entre el hombre y la naturaleza. Algunos sostienen que el cristianismo, basado en su original desapego a la materia o en los obstáculos que ella representa para quien busca acercarse a Dios, ha sido criticado de promover un dominio irracional de la naturaleza, con soporte —se dice— en algunos textos bíblicos [64].

Y es que, pese a que esta acusación no tenga bases científicas, muchos de los que nos decimos cristianos no damos ejemplo en el necesario cuidado que debemos tener por la naturaleza:

> No sólo se trata de acumular tierras. Es, además, el modo de tratarlas. El capitalista —casi siempre católico— usa la tierra como instrumento de dominación. Y, como si eso fuera poco, avasalla la tierra sin ningún respeto; la agota en busca de una ganancia material [65].

De ahí que el encargo dado al hombre para proteger y cuidar a la naturaleza haya sido convertido en abuso y explotación, siempre en aras del dios-capital.

Por todo ello, hoy más que nunca hay que alzar la voz para proclamar este derecho de la naturaleza a ser protegida, derecho que no se fundamenta en el servicio que pueda ella prestar al hombre, sino en su misma dignidad de ser creada o de existir.

En efecto. El antropocentrismo sigue presente en muchos movimientos ecologistas que exigen cuidado y conservación de la naturaleza dado que así, en buenas condiciones, podrá servir mejor al ser humano [66]. No. El aspecto de esta situación, que muchas veces no se ve, es que la naturaleza no ha sido creada, en una perspectiva cristiana, únicamente para servir al hombre sino para alabar al mismo Dios, por lo que en sí misma merece ser protegida. Además, en otras filosofías, el hecho de existir le confiere a los seres una dignidad propia que ya hemos mencionado.

[61] *Gaudium et Spes*, 36.

[62] Cfr. sobre este problema a Sergio Cattazzo, "Il mondo tracreazione e salvezza", en: *Credere Oggi* 6 (1986), págs. 18-28.

[63] Cfr. Heinrich Dumoulin, "Fragen an das Christentum aus Buddhistischer Sicht", en: *Geist und Leben* 48 (1975), págs. 50-62.

[64] Cfr. Günther Remmert, "Schopfgungsauftrag und Umweltkrise", en: *Stimmen der Zeit* 194 (1976), págs. 117-127, y la producción eco-teológica del Departamento Ecuménico de Investigaciones (San José, Costa Rica), que combate esta visión.

[65] Marcelo de Barros-José Luis Caravias, *Teología de la tierra*, Paulinas, Madrid, 1988, pág. 83.

[66] Un ejemplo de este antropomorfismo-ecologista lo constituye la revista mexicana *Legionarios* 8 (1990).

De esta manera, si protegemos a la naturaleza, si tratamos a los demás seres creados como a hermanos nuestros, si la amamos verdaderamente [67], no sólo estaremos cumpliendo con un encargo propio de la tradición cristiana, sino que estaremos en armonía con otras escuelas filosóficas que también piden esta protección. En una perspectiva global ajena al antropocentrismo, que es la que hemos querido mantener, proteger a la naturaleza significa proteger a toda la naturaleza, nosotros mismos incluidos, pero con una protección que no es ni paternalismo ni búsqueda del beneficio personal, sino reconocimiento a la dignidad y los límites que ella tiene.

4.3. Derecho a ser transformada

No se crea, sin embargo, que los derechos de la naturaleza a ser respetada y protegida suponen que los seres humanos permaneceremos pasivos ante su desarrollo, como si nuestro inmovilismo fuera el silencio respetuoso que se practica ante algo majestuoso y casi divino. La naturaleza, no obstante sus leyes y procesos, sigue en permanente evolución, no es todavía perfecta, y el hombre necesita involucrarse activamente en su desarrollo:

> Evidentemente, podemos decir con P. Teilhard de Chardin: "Todo es sagrado", pero esto no quiere decir que no podamos tocarlo para cambiarlo. Más bien, en un sentido más profundo, consideramos todas las cosas como don de Dios, como signo de la permanente creación y como llamada a cooperar libre, creativa y responsablemente con El [68].

Si nos situamos en una perspectiva bíblica, el relato de la creación (Génesis 1, 1-2, 4), lejos de animar a la explotación de la naturaleza, es una invitación al hombre para transformarla:

> El relato parece colocar al hombre menos como centro de la creación y más como coronamiento de ella... En el interior de una creación única, y afirmando que Dios es el único Creador, el hombre puede actualizar esta creación, puesto que él nace a la imagen de Dios [69].

El hecho de que el hombre aparezca no ya como el centro de la creación, sino como su culminación, nos coloca en completa armonía con el pensamiento de Teilhard que hemos revisado. Además, tal interpretación supera los antropocentrismos que hemos combatido y nos coloca en una perspectiva distinta.

Sin embargo, y dado que la evolución no es un hecho acabado, el que el hombre sea el coronamiento de ella significa que es un culmen todavía en proceso. El hombre, al transformar a la naturaleza se transformaría a sí mismo, embellecerá su corona, hasta llegar a la última culminación.

La naturaleza, entonces, tiene derecho a ser transformada en la medida en que esa creación-evolución debe continuar. No se trata de una transformación irracional en aras de la acumulación del capital o de hacerla más productiva para servir mejor a los hombres. Ella tiene derecho a ser transformada para que pueda ser mejor hija de Dios, para que a través de su belleza lleguemos más fácilmente al Creador, para que sea un canto a las maravillas que se obran en ella, para que todo lo creado sea perfecto.

4.4. Derecho a ser considerada como sacramento

El que la naturaleza tenga derecho a ser respetada, protegida y transformada, ofrecería una imagen en la que ella solamente "recibe". ¿Qué puede darnos además de la gran interacción de bienes naturales con la que todos los seres podemos vivir?

Hay un aspecto, no considerado hasta ahora, que nos puede otorgar la naturaleza para beneficio de todos los seres, en especial de los humanos:

> Existe otra visión de la naturaleza que, a falta de un término mejor, voy a denominar 'visión sacramental': es la que pone de relieve los elementos sensibles y del caos del mundo [70].

¿Qué entiende por "sacramento" esta visión sacramental de la naturaleza? Aparentemente de origen teológico [71], dado que es en este tipo de pensamiento y en la pastoral en donde más se ha utilizado, el concepto sacramento tiene profundas raíces antropológicas que le emparientan más con la filosofía que con la teología [72].

En efecto. Considerar los sacramentos desde un punto de vista filosófico, nos lleva a descubrir lo sagrado que hay en las cosas, no como un intento —válido para el cristiano— por encontrar en todo la presencia de Dios, sino como la necesidad de valorar a las mismas cosas y de descubrir su capacidad para comunicar algo más, diferente de lo que aparece a simple vista. Un sacramento así entendido, es signo de otra cosa. Así lo reconoce Leonardo Boff:

> El mundo humano, aun el material y técnico nunca es sólo material y técnico; es simbólico y cargado de sentido [73].

En esta perspectiva, la naturaleza posee una carga simbólica que es necesario aprovechar. Para el creyente, ella es sacramento de Dios, manifestación de su poder, expresión constante de su perfección y de su cuidado por nosotros. Para quienes no creen en la presencia divina, la naturaleza exhibe tantos y tantos valores que deben ser aceptados por quien profese un humanismo sensible para captar cosas maravillosas: armonía, gratitud, belleza, transparencia y, sobre todo, vida. Estas realidades están allí, en la naturaleza, esperando a ser captadas por el ser humano.

[67] Recordemos que ese es el objetivo de la ecofilía.
[68] Bernard Häring, *Libertad y fidelidad...*, III, cit., pág. 193.
[69] Clara María Días Castrillón, *Leer el texto. Vivir la Palabra*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1988, pág. 57.

[70] Charles Birch, "Creation, Technology and Human Survival: Called to Replenish the Earth", en: *The Ecumenical Review* 28 (1976), pág. 70.
[71] Sobre la utilización teológica del término, cfr. la voz "sacramento" en Heinrich Fries (dir.), *Conceptos fundamentales de la teología*, II, Cristiandad, Madrid, 1979, págs. 601-616.
[72] Sobre las raíces filosóficas del término, cfr. Bernard Bro, "El hombre y los sacramentos. La infraestructura antropológica de los sacramentos cristianos", en: *Concilium* 31 (1968), págs. 38-57.
[73] Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae, Santander, 1987, pág. 12.

No olvidemos, por último, que para muchas culturas la naturaleza es sagrada en el sentido que acabamos de analizar:

> Mi pueblo considera que cada elemento de este territorio es sagrado. Cada pino brillante que está naciendo, cada grano de arena en las playas de los ríos o de los arroyos, cada gota de rocío entre las sombras de los bosques... son cosas sagradas para la mentalidad y tradiciones de mi pueblo [74].

5. Conclusión

Repasemos brevemente, para concluir, las afirmaciones principales de este artículo. Ante la pregunta fundamental que nos hicimos: ¿está viva la naturaleza?, podemos responder que sí, aclarando que esa afirmación se basa en los principios de algunas tradiciones filosóficas que, con sus diferencias, extienden la idea de vida a todos los seres existentes. No se trata de postular nuevos vitalismos, sino de asumir la idea de "naturacentrismo" que ya habíamos expresado en el artículo anterior, y en la que el hombre aparece como una parte, si bien la más importante, de ese gran Todo que es la naturaleza [75].

De la misma manera, encontramos que es posible reconocer en la naturaleza su derecho a ser considerada como sujeto, y establecimos algunos aspectos que podían conformar esos derechos propios de la naturaleza que le competen por su misma dignidad, y no apenas como proyecciones de los derechos del hombre. Reconocerle a la naturaleza sus derechos pide de nosotros una actitud "ecofílica", en la que se le ama verdaderamente.

El empleo de expresiones tales como "naturacentrismo" o "ecofília", podría despertar ciertas sospechas de que propugnamos inundar con neologismos estas páginas en un afán de novedad o de superficialidad temática [76]. No es ese el intento. Lo que se pretende —y es una preocupación filosófica clásica— es demostrar que las palabras expresan contenidos, y si una palabra nueva o antigua hace que nuestras convicciones lucro o antropocentristas cambien, esas palabras serán siempre válidas.

Por último, quisiera retomar el interés original de estos temas. No se ha tratado de ofrecer recetas para lograr una mejor relación con el medio ambiente [77]. Lo que se ha pretendido es convencernos de que formamos parte del medio ambiente, más aún, de que nosotros somos ese medio ambiente. Si entendemos así las cosas, comprenderemos que esta preocupación no es superflua, y que la defensa de los derechos de la naturaleza se sitúa al mismo nivel que la afirmación de los derechos humanos. Reivindicar el derecho al trabajo, la salud, la educación, la vivienda, la recreación, la libertad, en todas sus manifestaciones, es demandar, en suma, el derecho a la vida. Nosotros somos parte de la naturaleza toda y ella, como lo hemos visto, también tiene derecho a vivir... ■

[74] Palabras del discurso que pronunció el jefe indio seattle como respuesta a la petición de compra del territorio indígena (en el actual estado de Washington) que le hizo el presidente de EUA, en 1854, en: *México Indígena* 24 (1988), pág. 37.

[75] Nuestra posición quiere asemejarse al humanismo creacionista o comprensión sapiencial de Juan Luis Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander, 1986, págs. 194-199. Cfr. también esta idea en la voz "ecología", en: Stefano de Fiores-Tullo Goffi (dir.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Paulinas, Madrid, 1983, págs. 377-392, aunque no estoy de acuerdo con el influjo platónico que ven en las preocupaciones técnicas de Heidegger. Cfr. Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1959.

[76] Tal crítica se hace, por ejemplo, a legisladores europeos preocupados por el medio ambiente, y quienes hablan de una "Bio-cracia" y sugieren la desaparición de la ONU (Organización de las Naciones Unidas) para que aparezca la OEU (Organización de las Especies Unidas).

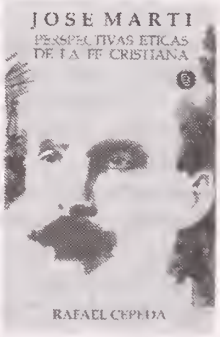
[77] Cfr. Giuseppe Mattai, "Un problema morale nuovo: l'ecologia" en: *Credere Oggi* 6 (1986), págs. 88-99, quien se opone a esta pretensión inmediatista de encontrar soluciones rápidas y fáciles.

NOVEDADES DEI

Armando Lampe: Descubrir a Dios en el Caribe
86 págs. ISBN 9977-83-053-3

Precio del libro..... US$ 6,25
Precio con envío aéreo incluido

- C.A., Panamá y Belice .....US$ 6,83
- Resto de América .....US$ 7,01
- Europa y Medio Oriente.....US$ 7,40
- Asia, Africa y Oceanía .....US$ 7,66



Rafael Cepeda: José Martí: perspectivas éticas de la fe cristiana
208 págs. ISBN 9977-83-054-1

Precio del libro..... .....US$ 9,50
Precio con envío aéreo incluido

- C.A., Panamá y Belice .....US$ 10,66
- Resto de América .....US$ 11,05.
- Europa y Medio Oriente.....US$ 11,82
- Asia, Africa y Oceanía .....US$ 12,33

Jung Mo Sung: La idolatría del capital y la muerte de los pobres
122 págs. ISBN 9977-83-052-5

Precio del libro.....US$7,50
Precio con envío aéreo incluido

- C.A., Panamá y Belice .....US$ 8,66
- Resto de América .....US$ 9,05
- Europa y Medio Oriente.....US$ 9,82
- Asia, Africa y Oceanía .....US$ 10,33

Pedidos a: EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Télex 3472 ADEI CR
Telefax (506) 53-1541

LAS PERIPECIAS DE LA MUERTE

En torno al más reciente libro de Franz Hinkelammert: "Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia"

*Roberto Fragomeno**

No sé cómo hacen quienes no escriben,
no pintan, no hacen música,
para escapar al miedo pánico inherente
a la condición humana
Graham Greene

Este libro de Franz Hinkelammert no es un libro. Es un recorrido. El recorrido mítico y material de la muerte en la formación, constitución y destino de la sociedad occidental. Su tema es la muerte. Su sujeto; la víctima.

Hinkelammert comienza trabajando este recorrido de la muerte en el mito de Ifigenia y cuál es el carácter específico de este lenguaje y su cristianización. Y, al igual que Abraham y Edipo, Ifigenia y el Cristo medieval comparten lo terrible del solo instante: aquel en que el hombre se convierte en víctima por la negación radical del mundo y de la vida, y cómo, a partir de allí, puede saberse que no hay conciliación posible con el mundo, o, por el contrario, se cree poder vivir a partir de las exigencias de la vida, torciendo el derrotero de la muerte.

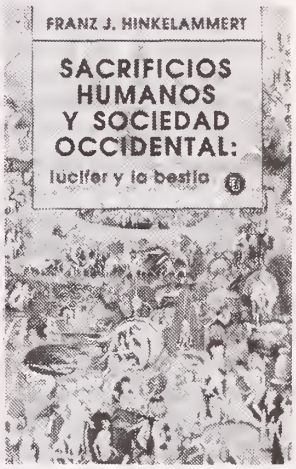
Pero Dios (como lo habían advertido Pascal y Kant) permanece mudo y oculto, negado por la verborragia y el pacto con el diablo. Este problema, que en el DEI ha tomado el nombre de "lucha de los dioses", no tiene solamente una expresión filosófica en tanto que problema de la sociedad, el mundo y los discursos que la atraviesan, sino un efecto ideológico inmediato cuando Ifigenia muda de resistente a complaciente: el problema de la culpabilidad de la víctima. Estaba vencida. Ahora está convencida.

Ifigenia metamorfosea no esta actitud o esta otra, sino lo universalmente humano. La guerra contra Troya, su vida y su muerte como alternativas de verdad y éxito. Ifigenia metamorfosea lo humano cuando asume como única actitud verdaderamente humana el rechazo a la permanencia en el ser y la aceptación voluntaria de la muerte, a pesar de trampear para poder vivir, desplazando su muerte en la muerte de otros. El mito es el carrusel de las tensiones morales de Occidente.

Tensiones morales que turban la co-existencia en la medida que lo providencial (sea la mano de Dios o la mano invisible, lo mismo da) no deja espacio a la acción, o sea porque la acción no deja espacio a lo providencial en esa especie de milenarismo anti-milenarista de la posmodernidad.

En la Ifigenia convencida de la legitimidad de su muerte, lo providencial es más importante y homogéneo. La discusión religiosa acerca de la inmanencia de los dioses o la intervención de los dioses en el mundo, crea el clima para el pacto con el diablo y la satanización de Cristo. Respecto de los hombres, los dioses son eficaces y se hallan totalmente presentes reclamando el pago.

En Sófocles, a pesar del conservadurismo que Hinkelammert le señala, creemos que siguiendo a Jaeger, los dioses son engañosos y los hombres sólo pueden vivir en la ilusión. En la Ifigenia de Occidente, los dioses son providenciales y actúan e intervienen en la vida de los hombres, al igual que el Dios cristiano, para ayudarlos a llevar a buen término sus empresas.



Los hombres son ciegos y su ceguera se patentiza en que no confían en la providencia divina y pretenden subjetivizarse, allí donde solamente cabe la sumisión y el sacrificio; el pago de la deuda.

La mutación de Dios implica la mutación de lo humano. San Anselmo está preocupado por la legalidad del sacrificio que exige a toda costa la obediencia a un Dios cruel. Clitemnestra es hereje porque es la madre que ante todo trata de defender a su hija de la sentencia divina, mientras que Ifigenia y Cristo, enteramente puros y sin espíritu de rebelión, aceptan las decisiones paternas como la condena de los dioses.

> Con Anselmo surge una teología sin trascendencia. Una teología del poder de este mundo, que no trasciende este mundo, sino que simplemente lo proyecta al infinito. Los poderes de este mundo son divinizados, y a esta divinización se la llama trascendencia. Es una teología de este mundo, un mundo del cual Jesús dijo: "Yo no soy de este mundo". La trascendencia cristiana trasciende este mundo. El poder trascendentalizado, en cambio, diviniza el poder de este mundo. La teología de Anselmo es la primera teología cristiana coherentemente elaborada, que diviniza el poder de este mundo en vez de trascenderlo (Pág. 88).

* Argentino, filósofo, investigador del DEI.

Quizás, finalmente, muy finalmente, los dioses muestren ser, no ya los dioses vengadores de la Grecia antigua o de San Anselmo, sino dioses misericordiosos, justos y providenciales. Ifigenia, Cristo y su falta de hybris nos preparan para suponer una resurrección, un final feliz o postergado.

Pero mientras tanto hay que pagar la deuda y hacer legítimo su cobro. Legitimidad que Hinkelammert desenmascara en su inscripción amplia y tramposa, esa que habla de la ineluctabilidad del destino. Esa trampa ideológica tiene para los latinoamericanos un aroma que nos es familiar: nacimos aquí, ergo, somos deudores.

Y esto incluye y provoca democracias débiles que exhiben una división de poderes de imprecisos límites y tenebrosas señales: impunidad del crimen, venta de los patrimonios nacionales a precio de regalo, contratación directa de tecnología extranjera, presiones de todo tipo sobre gobiernos compuestos por "notables personalidades" elegidas por votos amilanados y convencidos de la necesidad del mal trago mediante la utilización entusiasta del eufemismo "costo social" para ocultar el hambre, la enfermedad y la muerte de gentes que sacrifican la única vida que tienen.

> Todo este circuito sacrificial, y por consiguiente la legitimidad de la sociedad burguesa, se derrumba en el caso de que haga falta detener esta expansión del mercado, por el hecho de que su lógica lleve a la destrucción del hombre y de la naturaleza. Un derrumbe de este tipo exigiría una reconstitución de la sociedad. No se trataría de una adaptación pragmática, sino, efectivamente, de la desoccidentalización de la sociedad (Pág. 39).

Hinkelammert denuncia la rotura de la línea ética y su consiguiente ajuricidad. Su falsa teología, porque ahora resulta que la deuda no es externa ni interna: es de origen divino, es mística: ¿cómo vamos a pedir el perdón de las deudas?

Porque el delito, el satanismo, consiste en resistir. La muerte graba su recuerdo en la humanidad occidental: mujeres adúlteras lapidadas, cristianos comidos por los leones, brujas y herejes consumidos en la hoguera, rebeldes indios anticolonialistas descuartizados, feministas a la guillotina, reformadores sociales desaparecidos entre las piedras latinoamericanas.

A lo largo de la historia, los sabios y doctos que tejieron y tejen el discurso lúgubre de Occidente supieron con aterradora, teológica y matemática certeza, qué delito diferenciaba al adversario del enemigo, al simple negocio político de la víctima del sacrificio. Y siempre supieron que nosotros, los pobres, éramos los culpables merecedores del catigo ejemplar y de la sanción divina. Cuando se alude a este escarmiento y Dios pierde sentido porque se dispone a mostrar su fuerza, la humanidad pega un giro y se paraliza. Están temblando los paganos. Estamos temblando.

> Frente a esta visión de Dios y de la justicia, el pecado ya no puede ser sino violación de la ley. Toda violación de la ley es pecado; la justicia no puede jamás exigir la suspensión de la ley. No puede haber ningún pecado que se cometa cumpliendo la ley. Como Dios es la ley, y la ley emana de él, el pecado por cumplimiento de la ley sería el pecado de Dios, por tanto, sostener su posibilidad sería una blasfemia. Toda moral es ahora una moral privada, y se reduce a una relación entre el individuo y Dios, entre el individuo y la ley. El cumplimiento y la defensa de la ley son la perfección humana. Observar la ley es el camino de Jesús (Pág. 79).

Las demandas de sangre humana vienen acompañadas del perfeccionamiento de los mecanismos propagandísticos y jurídicos de vigilancia, castigo y eliminación de los sectores más desprotegidos de nuestras sociedades.

La supuesta autonomía del capital de cualquier vínculo que no derive de su racionalidad productiva (incluido el discurso teológico), está vinculada con la relación orden público y nuevos paradigmas productivos. El relanzamiento del modelo de producción capitalista y su globalización, ya tiene señaladas sus víctimas: reducción del costo del trabajo, aumento de la productividad y de la población en el Norte, pero con disminución de la población en el Sur, acompañada de toda una tarea en el mundo simbólico que eduque a las masas para que dirijan su atención, su rebeldía, hacia los "enemigos internos", es decir, odio al que roba una gallina, miedo al secuestrador y colaboración con la policía.

El incremento de la explotación, la marginación social que provoca, comporta una mayor exigencia de disciplina, de represión, una gestión autoritaria del proceso productivo y de la sociedad, un sacrificio de los deseos y de vidas completas en aras del desarrollo calculado de la lógica de la acumulación.

¿Cómo no proponer una reflexión amplia sobre la sacrificialidad que acompaña sin desmayo a la sociedad occidental?

La sacrificialidad funda una cultura que se consuma en la posmodernidad, sobre una concepción de la forma como vacío. La palabra indica la ruptura, la exención del sentido por sobresaturación de símbolos, razonamientos, metáforas y silogismos.

Tal, el viaje de la muerte que Hinkelammert desenmascara en este libro. La sacrificialidad ya no es la suprema contradicción que agota al capitalismo para superarlo desde otra racionalidad progresista, sino que la muerte es la máscara de todos los progresos que se hacen por la ley metafísica de la historia. La muerte se agazapa en los subterráneos de la propia discursividad occidental, es una lógica de pensar el mundo, sus valores y salidas.

> Esta libertad cristiana no admite sacrificios humanos, y los sacrificios humanos se cometen precisamente en nombre del cumplimiento de la ley. En esta visión, la ley, que no admite transgresiones, es, de por sí y como resultado de su lógica de cumplimiento, sacrificio humano (Pág. 180).

Para Franz Hinkelammert, el lugar de la vida en la historia es el sujeto de la carencia material retomado desde la razón, pero para fijar la verdad de las víctimas, la verdad de los justos, en una ética humana, solidaria, colectiva, recreadora, luciférica para derribar al capitalismo y su cultura. ■

José Martí en los 500 años

*Rafael Cepeda**

Pretendemos decir nuestra palabra cubana, cristiana y revolucionaria, y echarla a girar en el inmenso aluvión de cientos —quizás miles— de proyectos de estudios que ya se han presentado universalmente, o que se gestan, alrededor de un tema incisivo y apasionante: el juicio que nos merece, desde nuestro tiempo histórico, la crónica que se inicia con tres carabelas talladas en un retablo de quinientos años.

Me opongo resueltamente a que entremos en el maratón donde ya compiten avezados y expertos contrincantes, porque haríamos una ridícula comparecencia y muy escasa —si alguna— contribución. Pienso que lo mejor para nosotros y para otros —reconózcase o no— sería decir nuestra verdad, en la que siempre hemos creído y en la que todavía confiamos. Y esto sin salirnos de nuestro patio, de nuestro mundo cubano, antillano, latinoamericano; el primario, porque resulta ser, en orden cronológico, el mundo natural —y el más dramático— de la gesta colombina.

Entiendo que la mejor contribución que podemos verter los cubanos en la anchísima corriente de pensamientos que se producen en torno al "descubrimiento" y la "colonización" (incluyendo la "evangelización") de un "nuevo mundo", es —desde nuestra realidad latinoamericana como plataforma— lanzarnos también al oteo escudriñador del pasado resurrecto, pero guiados por el esplendente discernimiento y el ejemplo singularísimo de José Martí, quien más y mejor dijo del tema en cuestión. Su palabra y su presencia continúan vigentes, y nuestra solidaridad con sus juicios no ha sufrido quebrantos. Confluyen, pues, su mirada del 400 aniversario, y la nuestra del 500.

Precisamente en 1889 se celebró la Conferencia Internacional Americana en Washington, acontecimiento que tanto angustió a Martí. Entonces —como era su costumbre— entró en agonía, esto es, en combate, para detener los intentos de anexión de Cuba a los Estados Unidos, así como la influencia absorbente de éstos en todos los pueblos del sur. Un arma utilizada fue la de su palabra de saludo a los delegados latinoamericanos en la recepción ofrecida por la Sociedad Literaria Hispano-Americana de Nueva York: un discurso brillante, intencionado, de tema ineludible y comprometedor. En el mismo presenta un formidable estudio histórico comparativo entre Estados Unidos y la América Latina en sus tres momentos decisivos: la conquista, la colonia y la independencia. Se hace bien claro que: "De lo más vehemente de la libertad nació en días apostólicos la América del Norte", con "gente de universidad y de letras: suecos místicos, alemanes fervientes, hugonotes francos, escoceses altivos, bátavos económicos; traen arados, semillas, telares, arpas, salmos, libros"; mientras que la América Española "nació del perro de presa... de segundones desheredados, de alféreces rebeldes, de... clérigos hambrones" [1].

Estos orígenes, que pudieran considerarse gloriosos para la América del Norte, e infamantes para la del Sur, producen, al cabo, duales residuos en cada sección del mundo llamado "nuevo". Entre los del Norte,

> ...luchan por el predominio en la república, y en el universo, el peregrino que no consentía señor sobre él, ni criado bajo él, ni más conquistas que la que hace el grano en la tierra y el amor en los corazones—y el aventurero sagaz y rapante, hecho a adquirir y adelantar en la selva, sin más ley que su deseo, ni más límite que el de su brazo, compañero solitario y temible del leopardo y el águila.

Y entre los del Sur quedó el veneno de "la soldadesca sobrante" que "en el pecho del último indio valeroso clavan, a la luz de los templos incendiados, el estandarte rojo del Santo Oficio". Pero también quedan "los que han sabido vencer, a pesar de ellos, los orígenes confusos, y manchados de sangre, de nuestra América". Martí pregunta: "¿Qué sucede de pronto, que el mundo se para a oír, a maravillarse, a venerar?" Y él mismo, gozoso, responde:

> ¡De debajo de la capucha de Torquemada sale, ensangrentado y acero en mano, el continente redimido! Libres se declaran los pueblos de América a la vez... ¡A caballo, la América entera! Y resuenan en la noche, con todas las estrellas encendidas, por llanos y por montes, los cascos redentores.

Martí se exalta en el hecho de que

> ...todo ese veneno lo hemos trocado en savia. Sentina fuimos, y crisol comenzamos a ser... Lo que no hemos hecho, es porque no hemos tenido tiempo para hacerlo, por andar ocupados en arrancarnos de la sangre las impurezas que nos legaron nuestros padres [2].

El contraste martiano deja un saldo en nuestra cuenta. El gran hombre de Cuba cuestiona la vigencia de las virtudes primigenias de las que puede enorgullecerse la América del Norte, y exalta el vuelco que desata "nuestra América", la del "glorioso criollo que cae bañado en

*Pastor de la Iglesia Presbiteriana y Reformada en Cuba. Editor de la obra publicada por el DEI, *La herencia misionera en Cuba* y autor de *José Martí: perspectivas éticas de la fe cristiana*, recientemente publicada por el DEI.

[1] *Obras completas* (en adelante: *O.C.*), t. 6, págs. 134-135.
[2] *Ibid.*, págs. 136-138.

sangre cada vez que busca remedio a su vergüenza, sin más guía ni modelo que su honor" [3]. Los norteños, que empezaron bien, continuaron mal, porque

> ...la libertad que triunfa... es señorial y sectaria, de puño de encaje y de dosel de terciopelo, más de la localidad que de la humanidad, una libertad que bambolea, egoísta e injusta, sobre los hombros de una raza esclava... [4].

Noël Salomon, el estudioso francés que tanto indagó en José Martí, puntúa:

> Fue el cubano, sin duda alguna, el primero que construyó, línea a línea, una teoría consecuente y coherente de la personalidad hispanoamericana, capaz de afirmarse por sí misma, ajena a los modelos exteriores... [5].

Lo que refrenda Pedro Pablo Rodríguez, con esta conclusión:

> En el pensamiento de Martí hay una comprensión de la especificidad en América Latina como una zona diferente al mundo europeo o norteamericano [6].

¿Cómo explicar entonces, al producirse las revoluciones redentoras, el advenimiento de caudillos incapaces o tiránicos, y el divorcio entre gobierno y pueblo? Según Martí, porque

> ...los redentores bibliógenos no entendieron que la revolución que triunfó con el alma de la tierra... con el alma de la tierra había de gobernar, y no contra ella ni sin ella.

Porque esto fue lo que ocurrió,

> ...entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico [7].

Esto nos llevó a ser

> ...una visión... una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España.

¿De qué manera *lógica* se hubiera evitado esta ridícula, triste, y al cabo cruel distorsión?

> El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella [8].

[3] *Ibid.*, pág. 137.
[4] *Ibid.*, pág. 135.
[5] "José Martí y la toma de conciencia latinoamericana", en: *Anuario Martiano* 2, 1972, pág. 10.
[6] "José Martí y el conocimiento de la especificidad latinoamericana", en: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 7, 1977, pág. 125.
[7] *O.C.*, t. 6, págs. 18-19.
[8] *Ibid.*, pág. 20.

Martí nos muestra muy nítidamente su contraposición. Nuestra América —producto histórico de una conquista violenta por una nación europea feudal y clerical, que colonizó por medio de la esclavitud del indio, del negro, del campesino, del obrero— no recibió con la independencia de España un pase hacia la soberanía, porque le impusieron modelos foráneos, esquemas políticos importados del exterior, que mantuvieron la colonia en sedicentes repúblicas. No se aliaron las realidades sociales al comportamiento histórico.

Desde que se inició la conquista se trató de ocultar la especificidad latinoamericana, porque este concepto era, por sí mismo, revolucionario. Pero el empeño mayor por orillarlo y desviarlo ocurrió durante el siglo XIX, cuando comenzaron las guerras de liberación. Se empleó una forma sutil de desnaturalización del carácter nacional de los pueblos dominados, un torcimiento y taponamiento de sus valores culturales, que debían ser sustituidos por elementos traídos de naciones "civilizadas", lo que contribuía a acentuar el subdesarrollo y la dependencia. Hasta Sarmiento equivocó el rumbo cuando planteó que el dilema se establecía entre "civilización" y "barbarie". Martí responde:

> La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia... A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto... El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país [9].

Retornemos al recuento de hace un siglo, en 1889. Martí, siempre en acecho, descubre que la llamada Conferencia Internacional Americana no era más que un pretendido deslumbramiento hipócrita por parte del gobierno convocante, e hipócrita también la reacción en España y en Cuba (desde un iberoamericanismo tardío hasta un proanexionismo oportunista), así como un muestreo de espaldas plegadas entre algunos cubanos de la emigración. Por ello insiste: "Vigilar es lo que nos toca: ...aclarar y prever".

Juntamente con la celebración de la mencionada conferencia se lanzó el plan de una exposición comercial en Nueva York durante el año 1892, para celebrar los cuatrocientos años del "descubrimiento". Quienes se movilizaban para ambos eventos eran las grandes firmas industriales, las poderosas compañías navieras, las uniones ferrocarrileras, las asociaciones bancarias; cada una de ellas con sus aliados ricos en los pobres países del sur. El pueblo no participaba en los esquemas, ni de un lado ni del otro.

[9] *Ibid.*, págs. 16-17.

Martí no hace concesiones cuando se trata de la "conquista": su palabra es látigo, fuego su indignación:

> Una guerra fanática sacó de la poesía de sus palacios aéreos al moro debilitado en la riqueza, y la soldadesca sobrante, criada con el vino crudo y el odio a los herejes, se echó, de coraza y arcabuz, sobre el indio de peto de algodón... en el pecho del último indio clavan, a la luz de los templos incendiados, el estandarte rojo del Santo Oficio... Lo que come el encomendero, el indio lo trabaja; como flores que se quedan sin aroma, caen muertos los indios; con los indios que mueren se ciegan las minas. De los recortes de las casullas se hace rico un sacristán... cien picas y mosquetes van delante, y detrás los dominicos con la cruz blanca... y la prohombría, y el señor obispo, y el clero mayor; y en la iglesia, entre dos tronos, a la luz vívida de los cirios, el altar negro; afuera, la hoguera [10].

Sin embargo, no queda en Martí ni un rescoldo de odio hacia España, ni contra los españoles. De la misma forma, no es un odiador profesional contra los Estados Unidos, aunque reconoce y denuncia "la política secular y confesa de predominio de un vecino pujante y ambicioso", en quien aparece "esta cohabitación de las virtudes eminentes y las dotes rapaces".

> No fue nunca la de Norteamérica, ni aun en los descuidos generosos de la juventud, aquella libertad humana y comunicativa que echa a los pueblos, por sobre montes de nieve, a redimir un pueblo hermano, o los induce a morir en haces, sonriendo bajo la cuchilla, hasta que la especie se pueda guiar por los caminos de la redención con la luz de la hecatombe. Del holandés mercader, del alemán egoísta, y del inglés dominador, se amasó, con la levadura del ayuntamiento señorial, el pueblo que no vio crimen en dejar a una masa de hombres, so pretexto de la ignorancia en que la mantenían, bajo la esclavitud de los que se resistían a ser esclavos [11].
> ...y cuando un pueblo rapaz de raíz, criado en la esperanza y certidumbre de la posesión del continente, llega a serlo, con la espuela de los celos de Europa y de su ambición de pueblo universal, como la garantía indispensable de su poder futuro, y el mercado obligatorio y único de la producción falsa que cree necesario mantener, y aumentar para que no decaigan su influjo y su fausto, *urge ponerle cuantos frenos se puedan fraguar, con el pudor de las ideas, el aumento rápido y hábil de los intereses opuestos, el ajuste franco y pronto de cuantos tengan razón de temer, y la declaración de la verdad. La simpatía por los pueblos libres dura hasta que hacen traición a la libertad; o ponen en riesgo la de nuestra patria* [12].

Ya deslindados los campos, Martí plantea la dimensión de su política definitiva: "Cuba debe ser libre —de España y de los Estados Unidos"; aunque no se trata de un problema exclusivamente cubano:

> Se unieron (en la Conferencia de 1889) el interés privado y político de un candidato sagaz [Blaine], la necesidad exigente de los proveedores del partido [el republicano], *la tradición de dominio continental perpetuada en la república,* y el caso de ponerla a prueba en un país revuelto y débil [Cuba] [13].

Martí, político sagaz, observa en 1889 que "la relación de los Estados Unidos con los demás pueblos americanos" no está "desligada" de "tentativas y atentados confesos"..."en los instantes mismos de la reunión de sus pueblos:... por lo que son estas relaciones presentes se ha de entender cómo serán, y para qué, las venideras".

Y define entonces a la nación que se llama Estados Unidos de América como "un pueblo de intereses distintos, composición híbrida y problemas pavorosos, resuelto a entrar, antes de tener arreglada su casa, en desafío arrogante, y acaso pueril, con el mundo"; "un pueblo que comienza a mirar como privilegio suyo la libertad, que es aspiración universal y perenne del hombre, y a invocarla para privar a los pueblos de ella". Invita entonces a los pueblos del sur a que determinen

> ...si los que han sabido fundarse por sí, y mejor mientras más lejos, deben abdicar su soberanía en favor del que con más obligación de ayudarles no les ayudó jamás.

En consecuencia,

> ...conviene poner clara, y donde el universo la vea, la determinación de vivir en la salud de la verdad, sin alianzas innecesarias con un pueblo agresivo de otra composición y fin, antes de que la demanda de alianza forzosa se encone [14].

En estos últimos años, presionados sus pueblos por "pavorosos problemas" —al cumplirse un siglo de una "conferencia" que mantuvo a Martí en "angustia" y "agonía" durante varios meses, y al acercarnos a los quinientos años del "descubrimiento"—, ha habido en ciertos sectores y círculos honestos y responsables de "Nuestra América" una retoma de la preocupación martiana por la especificidad continental sureña de 1889, y se habla y escribe de "integración latinoamericana".

Creo muy conveniente que nosotros —como una contribución muy modesta, pero realista y determinante— dediquemos tiempo, espacio y voluntad de promoción, al estudio, alcance y fines de esta modalidad política continental, guiados, repito, por la virtud profética de José Martí.

Voy a proponer una reflexión sobre tres pasos, o estadios, en esta búsqueda. Primero, el de la *integridad;* segundo, el de la *integración;* tercero, el de la *integralidad.* Como una gimnasia preparatoria, observemos que el verbo *integrar* y el adjetivo *íntegro* —del latin *integrare, integer*— han derivado —desde las mismas raíces— otros términos en el castellano antiguo, en el idioma portugués y en el dialecto gallego, los que amplían nuestro horizonte de comprensión y análisis. Están en ellos imbíbitas tres acepciones: *entereza, enterar, entregar.*

El concepto de integridad en Martí, tan necesario en las horas críticas de los pueblos, "tiene por base el carácter

[10] *Ibid.*, págs. 136-137.
[11] *Ibid.*, págs. 46-47.
[12] *Ibid.*, pág. 48.
[13] *Ibid.*, pág. 50.
[14] *Ibid.*, pág. 53.

entero de cada uno de sus hijos", lo que equivale a "la satisfacción que se siente de haber cumplido los deberes". Esa es "la base eterna de la moral humana". "La moral no perece, porque cada hombre que nace la refecunda. Nace con cada hombre. Es ley natural. Es un elemento natural. Es fuerza natural"[15].

En esa misma línea continúa Martí proponiendo apotegmas que conducen a la integridad, a la personal y a la colectiva.

> El propio decoro es la ley suprema [16].
> El deber, que deleita, rige a los hombres. El guía, él salva, y él basta [17].
> Un hombre honrado está saliéndose siempre al paso de sí mismo, y saltando ante sí [18].
> Sólo dejan de entender la honradez en los demás los que han dejado de ser hombres honrados [19].
> El que se conforma con una situación de villanía es su cómplice [20].
> El que vive de la infamia, o la codea en paz, es un infame. Abstenerse de ella no basta: se ha de pelear contra ella. Ver en calma un crimen es cometerlo [21].
> Sólo el que es capaz de vender su honra tiene el valor de proponer la venta de la honra ajena [22].

Hay dos palabras esenciales en la ética martiana: *virtud* y *deber*.

> No hay más que un partido: el de la honra. No hay más que una riqueza: la de la virtud [23].
> Los únicos hombres dignos de ser amados [son] los que en el roce de la vida no pierden la capacidad de la virtud [24].
> No hay gozo privado que emancipe al hombre, criatura y compuesto de su pueblo, de su deber público [25].
> En un pueblo, hay que tener las manos sobre el corazón del pueblo [26].
> Valgámonos a tiempo de toda nuestra virtud para levantar, en el crucero del mundo, una república sin despotismo y sin castas [27].
> Sólo en el cumplimiento triste y áspero del deber está la verdadera gloria. Y aun ha de ser el deber cumplido en beneficio ajeno, porque si va con él alguna esperanza de bien propio, por legítimo que parezca, o sea, ya se empaña, y pierde fuerza moral. La fuerza está en el sacrificio [28].
> Se es libre, pero no para ser vil... el hombre no tiene la libertad de ver impasible la esclavitud y deshonra del hombre, ni los esfuerzos que los hombres hacen por su libertad y honor [29].

[15] *O.C.*, t. 21, pág. 168.
[16] *Ibid.*, t. 6, pág. 124.
[17] *Ibid.*, t. 10, pág. 25.
[18] *Ibid.*, t. 21, pág. 268.
[19] *Ibid.*, t. 21, pág. 280.
[20] *Ibid.*, t. 3, pág. 25.
[21] *Ibid.*, t. 5, pág. 168.
[22] *Ibid.*, t. 1, pág. 120.
[23] *Ibid.*, t. 1, pág. 158.
[24] *Ibid.*, t. 5, pág. 366.
[25] *Ibid.*, t. 5, pág. 230.
[26] *Ibid.*, t. 1, pág. 451.
[27] *Ibid.*, t. 2, pág. 405.
[28] *Ibid.*, t. 3, pág. 266.
[29] *Ibid.*, t. 4, pág. 435.

Martí comprendió que la gran tentación de los hombres y los pueblos está en el afán desmedido —generalmente acompañado por la explotación inmisericorde— de acumular y ostentar bienes y lujos. En consecuencia, llama la atención sobre esta fragilidad:

> Una hora de virtud da a los hombres más fama y alegría que la posesión costosa, y casi siempre culpable, de la riqueza [30].
> Mantengamos puro el espíritu de nuestros pueblos para que no nos deslumbre el tamaño, ni nos corrompa el espectáculo del amor excesivo a la riqueza [31].

El deber primario de un patriota, en el decir de Martí, está en la vigilancia de sí mismo y de los males que pudieran sobrevenir a su tierra, pero siempre acompañada de un ansia de pureza que matice todos sus actos. Y aconseja:

> Duerma con los ojos abiertos, porque ya sabe que en el mundo eso es necesario, y anda uno sobre trampas y redes; pero conserve esa pureza de corazón [32].
> Son algunos los vendidos y muchos los venales; pero de un bufido del honor puede echarse atrás a los que —por el hábito de rebaño, o el apetito de las lentejas— se salen de las filas en cuanto oyen el látigo que los convoca, o ven el plato puesto [33].

Llama entonces a la consagración de la vida al más alto y glorioso de los deberes:

> Estos tiempos de ahora son como de competencia en el honor, y no se está a quien brilla, sino a quien sirve. Hay afán de ser útil, y el sacrifico vuelve a ser la moda [34].

El ya expresado sentir de Martí sobre la integridad moral indispensable en hombres y pueblos para la realización de una tarea impar en un preciso momento histórico, conlleva los matices de comportamiento que indican las raíces de los vocablos: solidez (entereza, solidaridad) en los principios; estudio y divulgación (enterarse) de las razones y el alcance de la lucha; entrega sin condiciones previas y sin afán de beneficios personales ("como de religión", dice Martí) a tan noble causa.

A lo que se invita es a iniciar un proceso de integración latinoamericana, lo que Martí vislumbró como vía de salvación que respondía adecuadamente a los intentos de dominio por parte de las grandes potencias:

> Todo nuestro anhelo está en poner alma a alma y mano a mano los pueblos de nuestra América Latina. Vemos colosales peligros; vemos manera fácil y brillante de evitarlos; *adivinamos, en la nueva acomodación de las fuerzas nacionales del mundo, siempre en movimiento, y ahora aceleradas, el agrupamiento necesario y majestuoso de todos los miembros de la familia nacional americana*... Es necesario ir acercando lo que ha de acabar por estar junto. Si no, se estará sin defensa apropiada para los colosales peligros [35].

[30] *Ibid.*, t. 28, pág. 380.
[31] *Ibid.*, t. 22, pág. 71.
[32] *Ibid.*, t. 20, pág. 482.
[33] *Ibid.*, t. 6, pág. 122.
[34] *Ibid.*, t. 4, pág. 374.
[35] *Ibid.*, t. 7, págs. 324-325.

Ramón de Armas ha señalado ya que

> ...en la visión de Martí nuestros pueblos constituyen un conjunto geográfico-histórico definido, con características particulares y con un alto grado de especificidad y unidad.

Y al comentar las palabras escritas por Martí sobre las fiestas del centenario del nacimiento de Bolívar ("¡de aquí a cien años, ya bien prósperos y fuertes nuestros pueblos, y muchos de ellos ya juntos, la fiesta que va a haber llegará al Cielo!" [36]) de Armas observa:

> Ya aquí quedan definidos dos puntos esenciales... que uno de los requisitos de la unión deberá ser... el haber alcanzado un alto grado de prosperidad y fortaleza; [y] que la unión se iría articulando de manera escalonada, por agrupamientos parciales, y en un plazo históricamente amplio que permite suponer un largo proceso de maduración y preparación para el resultado perseguido [37].

En 1889 tres naciones se disputaban la posesión de Cuba: España, por mantener una hegemonía que duraba cuatro siglos y una maltrecha honra nacional; Alemania, fuerte acreedora de España, que pretendía pescar una isla por compensación en aquel revuelto mar; y Estados Unidos, insaciable y voraz muñidor de ventas y anexiones. Las batallas internas de la Conferencia en Washington mostraron —según Martí— que "los pueblos castellanos de América", "en esta entrevista tímida", "no se han puesto ya en aquel acuerdo que sus destinos e intereses les imponen". En el "primer encuentro", "no se le ha calzado el freno al rocín glotón que quisiera echarse a pacer por los predios fértiles de sus vecinos". Pero al menos han aprendido que "vale más *resguardarse juntos* de los peligros de afuera, y *unirse* antes de que el peligro exceda la capacidad de sujetarlo". Ante esa "lección visible de la conferencia", la especificidad: "los *pueblos castellanos de América* han de *volverse a juntar pronto... El corazón se lo pide*". "Las *familias de pueblos*... frente al peligro común, aprietan sus lazos" [38].

Se da por sentado que este proceso de integración logrará —al cabo del tiempo requerido y bajo las condiciones coadyuvantes— una cabal integralidad. ¿Era esto lo que Martí ansiaba? Sin duda alguna lo era en fecha tan temprana como enero de 1884, cuando afirmó que la revista *La América* estaba destinada hacia "aquellos que son en espíritu, y serán algún día en la forma, los Estados Unidos de la América del Sur" [39]. Pero esta rígida tesis no se mantiene como meta en los años posteriores. Desde la conferencia de 1889 el énfasis está puesto en la unidad latinoamericana para la lucha frente a los enemigos comunes: por una parte, "el planteamiento desembozado de la era del predominio de los Estados Unidos —'el pueblo que se sirve de su poder y de su crédito para crear en forma nueva el despotismo'— sobre los pueblos de América" [40]. Y a la vez, entre los del sur, "las rencillas de villorrio", "los reparos entre las naciones limítrofes", "la desconfianza fronteriza", la ostentación de "la riqueza salpicada de sangre que con la garra al cuello le han sacado al cadáver caliente del hermano" [41]. Esos son los enemigos, los de fuera y los de dentro. Martí aboga porque los pueblos latinos de América aprendan a vivir permanentemente en "la antesala de una gran concordia", hasta que todos oigan

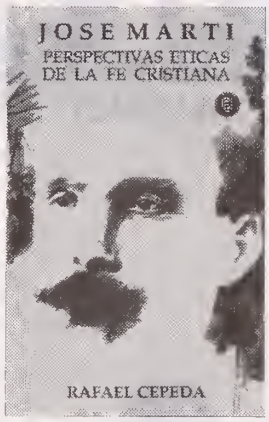
> ...en el aire la voz que les manda ir de brazo por el mundo nuevo, sin meter las manos en los bolsillos de sus compañeros inseparables de viaje, ni ensayar el acero en el pecho de sus hermanos [42].

Nuestra contribución a los 500 años es la invitación a reflexionar sobre un planteamiento martiano:

> Acaso lave la culpa histórica de la conquista española en América, en la corriente de los siglos, el haber poblado el continente del porvenir con naciones de una misma familia que, en cuanto salgan de la infancia brutal, sólo para estrechárselas tenderán las manos [43].

Esta hora de "nuestra América" señala hacia una creciente maduración en los principios y las responsabilidades, como de naciones adultas, capaces, íntegras, integradas. Sólo muy escasos gobernantes quedan que responden favorablemente a puerilidades y a infamias. Y los pueblos todos se aprestan a la hermandad. Para decirlo con frase de Martí, "se nota como una cita". Ya nada se espera de las potencias ni de los potentados. Las veladas de los quinientos años serán en estas tierras un despliegue de manos tendidas que lavarán "la culpa histórica de la conquista española"; reconociéndola, en cambio, por haber generado veinte "naciones de una misma familia".

"¿A dónde va la América, y quién la junta y guía?", pregunta Martí. Y responde: "Sola, y como un solo pueblo, se levanta. Sola pelea. Vencerá, sola" [44]. ■

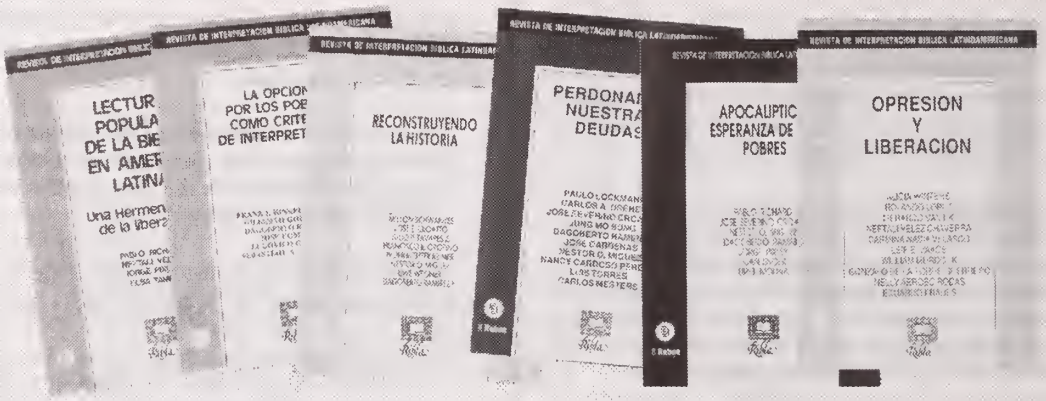


Reciente obra de Rafael Cepeda publicada por la editorial DEI

[36] *Ibid.*, t. 8, pág. 180.
[37] "Acerca de la estrategia continental de José Martí", en: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 7, 1984, págs. 100-101).
[38] *O.C.*, t. 6, págs. 79-80.
[39] *Ibid.*, t. 8, pág. 226.
[40] *Ibid.*, t. 6, págs. 80. 62.
[41] *Ibid.*, t. 6, págs. 79-80.
[42] *Ibid.*, t. 6, pág. 80.
[43] *Ibid.*, t. 6, pág. 80.
[44] *Ibid.*, t. 6, págs. 137-138

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA



COSTO DE LA SUSCRIPCION (3 números al año y correo aéreo incluido)

AMERICA LATINA: US$ 18
OTROS PAISES: US$ 30
COSTA RICA: ¢ 1.750

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfonos 53-0229 y 53-9124
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax 53-1541

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José-Costa Rica
Teléfono 53-0229
Télex 3472 ADEI C.R
Telefax 53-1541

IMPRESOS

VIA AEREA-AIR MAIL

178550B 257
11-26-03 32180 XL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3516

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only